LIBRARY OF PRINCETON
JAN 29 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

BS 2651 .S52 1899
Sladeczek, Heinrich.
Paulinische Lehre uber das
Moralsubjekt

Paulinische Lehre

über das

Moralsubjekt.

Als

Anthropologische Vorschule

zur

Moraltheologie des heiligen Apostels Paulus.

Von

Prof. Heinrich Sladeczek,

F. E. geistl. Rat.

Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung.

Regensburg.

Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz).

1899.

Imprimatur.

Regensburg, 16. Dezember 1898.

Dr. Fr. Leitner,
Vic. Gen.

Druck der Nationale Verlagsanstalt Regensburg.

Vorwort.

Es sei mir erlaubt, die Worte des hochwürdigsten Bischofs (em. Theologieprofessors in Bonn) Dr. Simar hier vorzuschieben, ‚dass jüngere Theologen vielfach dem Studium der Paulinischen Briefe nicht das wünschenswerte Interesse widmen', ‚und wenn sie daran gehen, den darin verborgenen Schatz zu heben, Eifer und Mut leicht gelähmt werden durch die Schwierigkeit der Aufgabe', — welch ‚letztere zum grossen Teile aus ihrer Unbekanntschaft mit den dem Apostel eigentümlichen Begriffen und Ausdrucksweisen entspringt, deren klares und sicheres Verständnis in der Regel nur aus der vergleichenden Betrachtung vieler einzelner Sätze oder Abschnitte gewonnen werden kann. Dieser Schwierigkeit ist am besten durch eine übersichtliche Darstellung der Paulinischen Lehre zu begegnen.' Zu diesem Zwecke hatte Dr. Simar, Hub. Theophil, die ‚Theologie des heiligen Paulus' übersichtlich dargestellt (II. Aufl., 1883, Freiburg, Herder).

In diesem seinem Werke hatte Dr. Simar S. 29 geschrieben: ‚Wenngleich die sittlichen Belehrungen in

den Briefen des Apostels durchweg mit den dogmatischen innerlich und äusserlich aufs engste verbunden sind, so glaubten wir doch, im Interesse der Übersichtlichkeit, die Paulinische Ethik von unserer Darstellung ausschliessen zu sollen. Dieselbe möge einer speciellen Bearbeitung vorbehalten bleiben'. — Seit Jahren machte ich nun Versuche, das Material für die Ethik aus den Paulinischen Reden und Schriften herauszuheben und zu ordnen. Bei der Anordnung begann ich mit den Erörterungen über die subjektiven und objektiven Grundbedingungen des Sittlichguten, also vor allem mit der Frage um das Moralsubjekt. Wohl selbst damals unbefriedigt — sowohl mit der von Dr. Simar[1]) und unseren Kommentaren gebotenen, — wie mit der selbst gehobenen — Auskunft über das Moralsubjekt, arbeitete ich dennoch weiter das ganze gesammelte Material durch und habe in etwa drei Jahren dasselbe zu einer ‚Ethik des heiligen Paulus' (— gegenüber der ‚Ethik des

[1]) Theol. d. h. Paulus S. 33—52, insbesondere S. 45, 46: ‚In Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen und dem biblischen Sprachgebrauche überhaupt bedeutet auch bei Paulus ψυχή das den menschlichen Leib belebende Princip' . . . und die Erklärung hierzu: ‚Die ψυχή erscheint gleich dem πνεῦμα als das Princip geistiger Affekte und Thätigkeiten' . . . und: ψυχή wird geradezu zur Bezeichnung des höheren sittlichen Princips in der Mensohennatur gebraucht'. So auch unsere Kommentare. — Man wird bemerken können, dass ich aus den innen dargelegten Gründen geflissentlich und konsequent dem Worte ‚Psychologie' ‚psychologisch' auswich, sowie dass ich das Wort ‚Princip' nur für den ureigensten Begriff vorbehielt u. dgl. Vorsicht mehr.

Apostels Paulus' — von Ernesti H. Fr. Th. L. Dr.... Leipzig, Teubner, 1875) zusammengeschrieben, — welche aber in einer meiner Tischläden ihr Grab geniesst. — Die mir von fachlicher Seite einmal nahegelegte Frage: ‚was denkt sich der Apostel unter ἁμαρτία?' hatte ich darin für mich selbst nicht überwunden. Von anderer fachlichen Seite bekam ich gelegentlich den Rat ‚irgend einen bestimmten Gegner mir herauszustechen und so die Klarheit der Begriffe zu fördern. Von einer dritten berufenen Seite wurde ich gelegentlich aufmerksam gemacht auf ‚Holtzmann, πνεῦμα-σάρξ in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Leipzig, Fues, 1888, S. 279 f. — Beide letzteren Räte nahm ich als berufene Weisung auf und sie trafen auch mein hauptsächlichstes Interesse um das Moralsubjekt, — auf welche Frage ich mich nun bei der neuerlichen Arbeit vorläufig beschränkte. — Aus Holtzmanns Artikel πνεῦμα-σάρξ erfuhr ich dessen Abhängigkeit von Holsten. Es folgte die Bekanntschaft mit Holsten, Lüdemann, Pfleiderer . . ., von welchen ersterer seine Werke dem ‚Ferd. Christian Baur . . . in Verehrung gewidmet hat', die beiden letzteren, wie auch Holtzmann, aber Holsten als den Bahnbrecher in der Auffassung des Paulus, somit als ihren Lehrer rühmen. So bin ich denn mitten unter die ‚Jung-Hegelsche Schule' oder ‚neuere Tübinger Schule' und zwar des ‚historisch-kritischen Rationalismus' hineingeraten (cf. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., X. (102. Heft), S. 506 f.). Wenn nun schon — so

dachte ich mir — ein Gegner zur Klärung der Begriffe förderlich sein soll, so sei es gleich der radikalste.

Doch wie?! — Cornely R. schreibt in seinem (Cursus Scripturae Sacrae-) Kommentar zum Römerbrief (Paris, P. Lethielleux, 1896) S. 288: ‚acatholicorum sententias varias . . . recensere operae pretium non est'. Und der Inhalt der weisen Weisung der S. P. Leonis XIII. Literae encycl. (Providentissimus Deus) de studiis S. Script. 21: ‚Licet heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, juvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis, incorruptum sacrarum Literarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt' lebte seit jeher auch in meinem Gewissen. Thatsächlich ‚contulit' auch Cornely akatholische Werke und Kommentare, von denen er die wichtigsten auf S. 25, 26 in zweiundzwanzig Zeilen anführt; und auch ich wollte in dem stets anregenden apagogischen Verfahren zu dem oben angegebenen Zwecke die Werke der Gegner nur ‚prudenter adhibere'.

Der Einblick in die radikal-protestantischen Lehrmeinungen bis zum Überblick über dieselben erschien mir aber gerechtfertigt und notwendig, insolange wir bei dem Studium der Schriften des heiligen Paulus wenigstens nach einer ‚Biblischen Psychologie' von Delitzch, nach einem ‚Biblisch-theologischen Wörterbuch' von Cremer (welches auch Cornely benützte) u. dergl.

langen müssen. Delitzch und Cremer haben beneidenswert tüchtige Arbeiten geleistet, und sie gehören gewiss nicht zu den Radikalen, — aber der Gebrauch ihrer Werke befriedigt uns nicht. Sagen wir, sie stehen in der Mitte zwischen uns und den Radikalen: so sind wir nicht imstande, die in dieser Mitte schwebenden Begriffe abzuschätzen, wenn wir nicht die anderen d. i. die radikalen Begriffe kennen gelernt haben. Meinen wir, dass die radikalen Begriffe uns von den Gnostikern und Manichäern her bekannt seien, so meinen wir zugleich, dass der Gnosticismus und Manichäismus mit dem fünften oder sechsten Jahrhundert abgethan seien, — und gewärtigen sie derzeit nicht mehr aktuell. Indes arbeitet der Anhang der Hilgenfeldschen ‚Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie' und der Jenaer ‚Jahrbücher für protestantische Theologie' fleissig fort, — und ein gewisser (sogenannter) Hesedam (der Römerbrief . . . Leipzig 1891) macht der ‚Tübinger Schule' noch den Vorwurf der ‚Schwäche, Halbheit' und klagt, dass F. C. Baur ‚nicht weit genug gegangen sei'. Er schreibt: ‚Baur verwarf den Supranaturalismus . . . liess aber zugleich das apostolische Zeugnis (der vier grossen Briefe) stehen'; ‚Paulus bezeugt aber darin das Unglaublichste und Verwerflichste' (!) d. i. ‚das Übermenschliche (!) was darin über Jesus gesagt ist' (— dass es darin gesagt ist, kann er nicht abstreiten —). ‚Solange diese centrale Burg (der vier grossen Briefe) nicht eingenommen ist, wozu dient es, die Unechtheit und Un-

zuverlässlichkeit der meisten neutestamentlichen Bücher zu beweisen? Die Kritik hätte eigentlich nichts gethan.' ‚Da es nun nach den Ergebnissen der modernen Wissenschaft feststeht, dass das Christentum ohne wunderbare Erscheinungen und übernatürliche Beglaubigung entstanden sein muss; . . . da demzufolge jeder, der vernünftig und wissenschaftlich sein will, annehmen muss, 1) dass alle Ereignisse Produkte einer langsamen Naturentwicklung sind, 2) dass kein Wunder je geschehen ist . . ., 3) dass alle traditionelle Ansicht religiöser Art . . . aus Aberglauben entstanden ist . . .; — da nun die Paulinischen Briefe eine göttliche durch Wunder bezeugte Offenbarung Gottes behaupten' (unbestreitbar) und ‚Jesus als einen Göttlichen darstellen' . . .: ‚so folgt unmittelbar und notwendig, dass die sogenannten Paulinischen Briefe alle —?— unecht sind.' (Nach der gemeinen Logik hätte man den Schluss erwartet auf: ‚unvernünftig', unwissenschaftlich', ‚abergläubisch', — aber ‚unecht'? — Woher sonst wüssten denn dieselben Gegner, dass Paulus vernünftig, wissenschaftlich, nicht abergläubisch gewesen, und dass das in den Briefen ‚Unvernünftige', ‚Unwissenschaftliche', ‚Abergläubische' dem Paulus unterschoben worden wäre? —). ‚Nur wenn man dies alles voraussetzt, kann man eigentlich voraussetzungslos (sic) und vorurteilsfrei (— ei!) eine kritische Untersuchung' (über das a priori ‚Unechte', ‚Unvernünftige' . . .) ‚anstellen und beurteilen' (6—8). — Diesen radikalen Standpunkt und diese Logik muss man

kennen. Man beachte im folgenden, inwiefern Holsten und seine Schüler (in der Auffassung des heiligen Paulus) einen gleichartigen Standpunkt teilen. — Sie exegetieren aber die Schriften des heiligen Paulus, gebrauchen mit uns gemeinsame Termini, reden von Religion, konstruieren eine Religionslehre — und konstruieren für diese Religionslehre eine Anthropologie. — Diese Radikalen sind nun aber nicht ohne Einfluss auf diejenigen, von denen wir sagten, dass sie etwa in der Mitte zwischen ihnen und uns stehen. Auch die in dieser Mitte stehenden prägen ihre anthropologischen Begriffe unter dem Drucke wenn auch nur eines theologischen (oder auch nicht theologischen) Grundsatzes, den sie mit den Radikalen aber nicht mit uns gemeinsam haben (cf. den Begriff ἁμαρτία und deren Verhältnis zur σάρξ und zum πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου). Man darf dann nicht meinen, dass es leicht sei, das Gemeinsame von dem betreffenden Begriffe herauszufassen und den Streit auf den Grenzpunkten auszurechten. Bei den Versuchen der Scheidung kann sich die Sache auch so darstellen, dass diese Punkte gar nicht Grenzpunkte innerhalb wesentlich identischer Begriffsauffassungen waren, sondern dass an solchen Punkten eigentlich nur die Erkenntnis für uns auftaucht, dass wir einer ganz heterogenen Gedankenwelt gegenüberstehen. Ehe nun in solchen Fällen jemand auf dem Wege der exegetischen Arbeit eine Auseinandersetzung unternehmen wollte, muss er in jene heterogene Gedankenwelt nicht nur einen einschichtigen Einblick

thun, sondern einen Überblick über dieselbe gewinnen. — Einen Überblick über das System der heterogenen Gedankenwelt wollen wir unseren Arbeitsgenossen durch die folgende Darlegung im Art. I erleichtern. Sie umfasst nicht alle Vertreter jener Richtung, denn nicht ein ganzes litteratur-historisches Referat, sondern die Fixierung und Darlegung des Typischen in der heterogenen Gedankenwelt war mein Zweck, — und dies wieder beschränkt für die Studie über das Moralsubjekt.

Die Lösung der Frage um das Moralsubjekt beim Apostel Paulus unsererseits ist weder eines Males noch eines Mannes, welcher nicht seine eigentliche Arbeitszeit sondern nur seine Privatstunden dem Schriftstudium widmen kann. Die vorliegende Studie ist auch noch nicht abgeschlossen: es fehlt noch die Erörterung über die Willensfreiheit. Wie diese Erörterung ohne allen Gewinn ja eigentlich unmöglich wäre, wenn die anthropologischen Grundbegriffe nicht zuvor klar und deutlich bestimmt sind, so leuchtet aus der Klarheit über das Wesen des Menschen auch schon eine Antwort über die Willensentwicklung ein. Gleichwohl ist letztere nicht nur relativ zu einem Gesetze — in letzter Linie zu einem Zwecke, bezw. Berufe, sondern auch relativ zur Gnade Gottes bezw. zum Mangel derselben in Betracht zu nehmen. Erst mit der Erkenntnis des Gnadenberufes und nach der Erkenntnis der objektiven Grundbedingung des Heils-*Πνεῦμα* wird sich auf Grund des

heilshistorischen, im ethischen Sinne verstandenen ἐν πνεύματι bezw. ἐν σαρκὶ εἶναι die Frage über die Willensfreiheit ganz lösen lassen.

Meine Diskussion erachte ich als noch lange nicht reif für jenes grosse Publikum, welches alle Litteratur so von ungefähr und oberflächlich nur mitlesen will: damit will ich die gedrängte und mit griechischem Texte durchsetzte Schreibweise, sowie den Vorgang in diesen Studien rechtfertigen.

Der Wunsch, welcher die Herausgabe dieser Studien begleitet, ist der, dass irgend ein Leser sich zu dem Entschlusse gereizt fühlte, es bald besser zu machen d. i. die wahre Selbsterkenntnis nach der Lehre unseres Apostels klar und vollends zu beleuchten.

Wien.

Der Verfasser.

Einleitung.

I.

Einblick in radikal-protestantische Exegese über ΣΩΜΑ-ΣΑΡΞ, ΨΥΧΗ, ΝΟΥΣ . . . ΑΜΑΡΤΙΑ.

Holsten. Wir eröffnen den Ausblick in eine uns gewöhnlich nicht bekannte Gedankenwelt mit dem Namen Holsten. Herrn Holsten geben Lüdemann, Pfleiderer, Holtzmann, Hilgenfeld u. a. das Zeugnis, dass er im Paulinismus für sie bahnbrechend und ihr Lehrer gewesen, — und es ist bei der Nachschau verwunderlich, wie unfrei freie Forscher gerade die Grundbegriffe voneinander abschreiben können, — trotzdem Holsten sagt, ‚seine Lebensverhältnisse erlauben ihm nur ein- oder zweimal im Jahre während der grösseren Ferien', und da ‚wissenschaftlich vereinsamt und mit beschränkten litterarischen Hilfsmitteln' (6) ‚an theologischen Fragen zu arbeiten' (V).[1])

Welche Ausgangspunkte hatte Holsten bei seinen Paulinischen Studien? — Er war hierzu ‚veranlasst durch das berufene Wort Baurs' (‚des Altmeisters der historischen Kritik') ‚über die Bekehrung des Paulus, dass „in der plötzlichen Umwandlung desselben nur ein Wunder gesehen" und dass „durch keine weder psychologische noch dialektische Analyse das innere Geheimnis des Aktes erforscht werden könne, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte". ‚Dies Wort musste die Theologie der Gegenwart aufregen. Kaum hatte der Tod den Mund Baurs für eine Erläuterung geschlossen, so stürzte sich die Restaurationstheologie auf jenes Wort und labte in jüdischer Freude ihren Wunderhunger

[1]) Zum Evangelium des Paulus und Petrus. Altes und Neues von Karl Holsten, Dr. phil., Lehrer am Gymnasium zu Rostock. Rostock 1868. I. Die Christusvision des Paulus (1861); Einleitung gegen Beyschlag (neu). II. Die Messiasvision des Petrus (neu). III. Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater (1859). IV. Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus (1855).

mit der Gewissheit, dass der Altmeister der historischen Kritik am Schlusse seiner Lebensarbeit, die der Beseitigung des Wunders aus der evangelischen Geschichte gewidmet gewesen, an diesem Punkte die Wirklichkeit des Wunders in der evangelischen Geschichte anerkannt, und wenn in einem Punkte, so principiell in allen das Wunder wieder in seine Rechte eingesetzt habe. Die kritische Theologie aber stutzte.' — Ausgehend von den eigenen Grundsätzen: a) (1. Kor. 2, 10. 12), ‚er habe den Geist aus Gott und der (Holstens) Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit' (4. Anm.); und b) (R. 14), ‚er könne und dürfe nur glauben, nachdem sein denkender Geist der Wahrheit seines Inhalts gewiss geworden' (8) und zwar ‚mit dogmatischer Kritik' und ‚auf Grund nun im denkenden Geiste der Gegenwart anerkannten Weltgesetze' (3. 9.), speciell ‚unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes aus innerweltlichen Kausalitäten' (65), — geht Holsten an die Aufgabe: 1) ‚die Transcendenz der christlichen Offenbarung in ihrem letzten Bollwerk (des Wunders der plötzlichen Umwandlung des Paulus) noch zu überwinden' (6). Er begnügt sich dann mit der Aufgabe, nachzuweisen die Möglichkeit, ‚dass die Christusvision eine immanente That des eigenen Geistes', eine Hallucination, ‚eine Selbsttäuschung über die vermeintliche Objektivität seiner Christuserscheinung war' (10. 66.); für die ‚Entscheidung, dass sie eine Selbsttäuschung habe sein müssen', wird dem Apostel ‚die Fähigkeit abgesprochen' (10) und — ‚gegenüber dem jüdischen und urapostolischen Vorurteil' — ‚die letzte Entscheidung für die Selbstgewissheit des gegenwärtigen Bewusstseins in Anspruch genommen' (10). Für dieses ist nämlich ‚ein Eingriff einer transcendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit sich selbst' (8), denn ‚der Geist Gottes ist an sich wesenseins mit dem Geiste des Menschen, wenn auch vom Menschengeiste in seiner Erscheinung ewig unterschieden' (63). — Will Holsten den letzten Satz nicht vom Paulus (etwa aus 1. Kor. 2, 10. 12, cf. o. 4. Anm.) gelernt haben? Und ist nun der Schüler über den Meister, dass er letzterem ‚die Fähigkeit abspricht', den Eingriff einer transcendenten Macht in sein individuelles Geistesleben als einen Widerspruch mit seiner angeblichen Lehre in 1. Kor. 2, 10. 12 zu erkennen? — Beyschlag[1]) hat schon den

[1]) Beyschlag, die Bekehrung des Apostels Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten. (Theol. Stud. u. Krit. 1864, p. 197 sq.)

Nagel auf den Kopf getroffen, indem er (l. c. p. 233—234) schreibt, ‚dass es der Kritik nicht mehr um die Wahrheit als solche, sondern nur um das Recht zu verneinen zu thun sei; dass sie darauf verzichte, die Notwendigkeit ihrer Resultate zu erweisen, und sich begnüge, ein Recht des Unglaubens darzuthun, der ihr eingestandener Ausgangspunkt sei, — und dass der Nachweis auch nur jener Möglichkeit das müssige Spiel eines Scharfsinnes sei, der ein Exempel löst, wie er selbst es sich aufgegeben hat, nicht aber, wie ihm dasselbe von der Wirklichkeit aufgegeben ist'. — 2) ‚Hatte schon die Geschichtsforschung der historisch-kritischen Theologie die geschichtliche Bewusstseinsform Jesu als eine immanente Entwicklung des jüdischen Bewusstseins erkennen können' (5), so hat Holsten es unternommen, ‚den Beweis zu führen, dass die Bekehrung des Paulus — wie sein Evangelium (6) — aus innerweltlichen Ursachen und einer immanenten Entwicklung des Paulinischen Geistes zu begreifen sei' (7). — Paulinischen? ‚Das Evangelium des Paulus hat sich aus dem jüdischen Geiste entwickelt' (97); ‚der Geist des Paulus tragt sowohl in seinen logischen Kategorien als in seinem allgemeinen Inhalt die Bestimmtheit des jüdisch-hellenistischen Geistes' (VII. VIII.); als Schaul aber hätte er gar keinen Geist gehabt als nur ‚den Geist der Sinnlichkeit' (19. 389. 391. 446 ...): — und doch hat er ‚ohne Eingriff einer transcendenten Wunderkraft' (7) sich plötzlich umgewandelt und ein ‚antijüdisches Evangelium entwickelt' (97)?! — Über eine sittliche Umwandlung des Paulus spottet Holsten (42—44) und anerkennt nur eine Umwandlung im γεγνώσκειν, in der σοφία (43), in der Weltanschauung und im Selbstbewusstsein, in welchem er ‚seine Sünden in dem Tode Christi gesühnt weiss und sich so von aller Schuldangst frei fühlt' (44). — ‚Aus der Gnosis der Thatsache des Todes Christi ging das Evangelium des Paulus hervor' (113). Paulus habe den Tod Christi nicht als eine That des Volkes und seiner Leiter, sondern als eine That Gottes selbst begriffen, durch welche das Volk und seine Leiter naturnotwendig bestimmt waren, Christum zu töten. ‚Diesen Tod' habe ‚Paulus als Princip der neuen Gerechtigkeit' (statt als Grundlage der Geistesausgiessung und die Geistesausgiessung als Princip der neuen Gerechtigkeit) ‚angesehen' (105). ‚Dieses Princip des Sühnopfertodes des Messias mit der Angst vor dem χριστὸς ὠφεαν ἀπέθανεν (Gal. 2, 21) forderte als Konsequenz die Anerkennung nicht nur der Allgemeinheit, sondern der Notwendigkeit der Sünde. Dies drängte zu einer neuen Erkenntnis des Wesens des Menschen, um in diesem die dogmatische Forderung der

Notwendigkeit der Sünde nachweisen zu können . . .' (113). Darum also hat Holsten ‚die Grundformen der theologischen Spekulation des Paulus dargestellt in der Arbeit über „die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus" (VII.).

Holsten, C., die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus. 1855. Rostock. Stiller:

1. Substanz des Menschen: ‚Der Begriff ἄνθρωπος ist identisch mit dem Begriffe σάρξ' (393); ‚σάρξ ist identisch mit der Materie überhaupt' (376): ‚der Mensch an sich ist nur eine von den Erscheinungsformen der Materie' (446); ‚das Wesen des Menschen fällt zusammen mit der sinnlich-materiellen Substanz' (393. 395); ‚die σάρξ ist das wahrhafte substantielle Wesen des Menschen' (399); ‚der Mensch ist Fleisch' (376); ‚der Mensch an sich ist eine rein sinnliche Existenz' (446).

2. Dualismus der Substanzen und doch Religion: ‚Dem Menschen an sich fehlt die pneumatische Substanz' (446).

a) ‚Die ψυχή ist die Lebenskraft der σάρξ' (376. 381), ‚die Naturkraft des Materiellen' (395), ‚der innere Kern des Menschen an sich; χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς ist durch die ψυχή belebt' (375); sie ist ‚nur das πνεῦμα τοῦ κόσμου' (391), ‚der Geist der Sinnlichkeit' (376). — ‚Die ψυχή ist dem πνεῦμα rein entgegengesetzt' (381), ‚an sich unheilig' (380).

b) ‚Im νοῦς — und in der καρδία — kommt der Geist der Sinnlichkeit zum Bewusstsein — bezw. zum Gefühl' (391. 379 Anm.); ‚νοῦς und καρδία sind theoretische, gegen ihren Inhalt gleichgültige Formen' (393. 379). ‚Νοῦς ist immer nur Bewusstsein' — καρδία Gefühl — der ‚sinnlichen ψυχή' (391. 383. 379—372) und ist auch ‚nichts dem πνεῦμα Identisches oder auch nur Analoges' (382.). — ‚Der νοῦς erhält seinen Inhalt nur durch die Anschauung der Sinne aus der Welt der sinnlichen Erscheinung' (446); ‚der Mensch an sich ist nur des Sichtbaren, Materiellen, Ausserlichen bewusst' (389). Der Geist ist nur Sinn, der Geist ist Auge, Ohr . . . (19).

c) Wille: ‚Aus der Natur der σάρξ (σαρκινός fleischern) geht notwendig ein bestimmtes ethisches (!) Verhalten (σαρκικός) hervor' (398). ‚Diese notwendige Offenbarung oder Lebensäusserung der σάρξ ist die ἐπιθυμία, der sinnliche Trieb' (395). ‚Die ἐπιθυμία, die der σάρξ immanente δύναμις, ist die notwendige Offenbarung der sarkischen Substanz' (395). — Die bewusste ἐπιθυμία ist offenbar der Wille des Subjektes. ‚Der Wille erhält seinen Inhalt nur aus dem sinnlichen Triebe zur sinnlichen Lust' (446).

Die beiden Schlussätze von b) und c) ergeben die Auslegung von 1. Kor. 2, 14: ‚Der ἄνθρωπος ψυχικός οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος

τοῦ θεοῦ und zwar weder in der ψυχή noch im νοῦς noch in der καρδία noch im Willen.

Da also ‚dem Menschen an sich die pneumatische Substanz fehlt' (446), ‚die ψυχή aber dem πνεῦμα rein entgegengesetzt ist' (381), ‚an sich unheilig' (380); da ‚ihr νοῦς als theoretische Form ihres Bewusstseins (391) α. gegen ihren Inhalt gleichgültig ist' (381), β. ‚nur durch die Sinne τῆς σαρκός aus der Welt des Sinnlichen (τοῦ κόσμου) den Inhalt des Bewusstseins erhält' (394); — weiter auf Grund der Auslegung von 1. Kor. 2, 14 (389. 399) —: so ist ‚der Gegensatz von Mensch (‚dessen wahrhaftes substantielles Wesen die σάρξ ist' — 399) und Gott (πνεῦμα) ein metaphysischer' (392), ‚absoluter' (398), und weil ‚substantieller'[1]) darum ‚ethischer'[2]) (396—398. 403—406. 446). — ‚In den religiösen Verhältnissen handelt es sich um Unterschied und Einheit des Menschen und Gottes' (378); Religion wird erst durch Immanenz des πνεῦμα θεοῦ in die σάρξ mit der Konsequenz der Vernichtung der σάρξ.

Holsten verliert nicht den Mut, auf religiöse Moralbegriffe einzugehen, und behauptet: ‚Paulus hat aus dem Dualismus der Substanzen (396), Gott und Mensch, dessen Grund sich Paulus in dem Gegensatze des Unendlichen und Endlichen (Geistig-Ewigen und Sarkisch-Vergänglichen) denkt', also ‚aus der Endlichkeit der menschlichen Substanz metaphysich die Sünde begriffen' (405. cf. 403—406). Und zwar die

---

[1]) Holsten bildet sich ein, als erster die Merkmale eines Geistes, nämlich ‚Bewegung', Licht' (‚Princip der Wahrheit', ‚Wärme' (‚Princip der Sittlichkeit'), ‚Reinheit vom Materiellen' (gleichbedeutend mit Heiligkeit') entdeckt, — aber ‚beim Menschen nicht gefunden' zu haben (S. 378—381). Er will (ebendeshalb) ‚beim Menschen auch nichts dem göttlichen Geiste Verwandtes und Analoges' anerkannt wissen; denn die ψυχή (als Seele aufgefasst) könne darum mit dem Gottesgeiste nicht analog sein, weil und insofern sie Lebenskraft des Materiellen ist und die Materie als böses Princip an sich gilt' (nämlich bei den Manichäern, H. Holsten u. dergl.), — ‚der νοῦς nicht, weil er nicht Princip und Inhalt der Wahrheit ist, sondern blosse Form für ein von aussen (in die νοῦς-Form mittels Trichter?) gegebenes (! für den Menschen objektives?) Wissen'. —

[2]) ‚Ethisch' bezeichnet für unsere Gegner nur die Art, wie sich eine Substanz, Natur, durch sich selbst unwillkürlich entwickelt: man könnte demnach auch von einer Ethik der Fledermäuse, Katzen, Frösche . . . reden.

3. Objektive Sünde. Holsten erklärt, der Apostel habe (auf der Grundlage der Begriffe πνευματικόν, ἀόρατον, und für diese) den Begriff ἁγιότης als καθαρότης von der Materialität (!), danach die Materialität an sich als ἁμαρτία aufgefasst und zwar so, dass die Begriffe Materialität wie ἁμαρτία auch die ψυχή als ‚Lebenskraft des Materiellen' und auch den νοῦς als ‚das Bewusstsein der Sinnlichkeit' mit einschliessen (396—399). ‚Der Mensch an sich, als substantiell σάρξ, ist seinem substantiellen Wesen nach ἁμαρτία' (403). ‚Die σάρξ-Substanz — wie ‚der Trieb der Substanz' (446) — ist rein objektiv, etwas dem Wesen, Willen, der Heiligkeit Gottes Entgegengesetztes' (404), ‚an sich Unheiliges' (404. 405). ‚Die σάρξ ist das Böse' ‚Princip alles Bösen' (396. 398.).

Dies gilt auch schon von Adam ‚ohne Voraussetzung eines status integritatis' (418. 419). ‚Des Adam substantielles Wesen σάρξ war selbst schon das malum (nicht peccatum) originarium' (404); — denn ‚Adam ist durch den Willen Gottes geschaffen als endliches Wesen' (418), — und das Endliche ist selbst das Böse (396. 398. 405) ‚ohne Schuld des Menschen' (403). — Und nun die

4. Subjektive Sünde: ‚Mit dem Eintritte des göttlichen Gesetzes in das Bewusstsein (νοῦς) wurde' — (und dies wird auch schon vom ersten Menschen als geltend behauptet — 418) — ‚die σάρξ' (‚das Böse') als ‚Princip der Sünde' (ἁμαρτία) erweckt' (403) und ‚zugleich als etwas Widergöttliches, Unheiliges erkannt' (405). ‚Die ἁμαρτία trat wohl ‚naturnotwendig' in der παράβασις in die Welt des Sichtbaren' (405. 418 zu R. 5, 12); aber ‚mit dem Bewusstsein, das Unheilige zu thun, wird die ἁμαρτία zur schuldvollen Sünde' (405); ‚an dem Gegensatze der menschlichen ἐπιθυμία mit der göttlichen ἐντολή wird die ἁμαρτία gewusst und mit dem Bewusstsein dieses Gegensatzes wird sie zur Schuld' (403).

Es steht nun die Frage vor uns: Wer hat etwas verschuldet? — Vor der Beantwortung dieser Frage müssen wir noch enthüllen, was Holsten unter dem menschlichen Subjekte versteht.

5. Der Mensch als moralisches Subjekt? — Holsten versucht — [entgegen der Behauptung: ‚Im νοῦς wird die ψυχή (das πνεῦμα τοῦ κόσμου) zum Bewusstsein' (391), — ‚der νοῦς aber erhält seinen Inhalt nur durch die Anschauung der Sinne aus der Welt der sinnlichen Erscheinung und des Scheins' (446), — so dass ‚der psychische Mensch, weil dessen πνεῦμα nur ein πνεῦμα τοῦ κόσμου ist, das nicht aufnimmt, was dem Geiste Gottes entstammt' (389 ad 1. Kor. 2, 14)] — auf den ἔσω ἄνθρωπος einzulenken und konstruiert: ‚Der νοῦς ist auch Form, in welcher ein absoluter geistiger Inhalt,

der *νόμος πνευματικός*, dem subjektiven Bewusstsein (= *νοῦς*) vermittelt wird' (382). [Da ‚*νοῦς* immer Bewusstsein bleibt' (383), so sollte es hier wohl heissen: ‚dem (im) *νοῦς* des (dem) Subjektes (e) vermittelt wird' d. i. der *ψυχή*, welche ‚im *νοῦς* zum Bewusstsein wird' (391).]. ‚*Νοῦς* bleibt Wissen des Subjektes (— also wohl der *ψυχή*?) um ein objektiv Geistiges als Inhalt des eigenen (wohl der *ψυχή*?) Bewusstseins' (= *νοῦς* — 383) (382). — ‚Der im *νοῦς*-Inhalt des subjektiven (der *ψυχή*?) Bewusstseins gewordene pneumatische, im objektiven Gesetze dem *νοῦς* geoffenbarte göttliche Wille steht der *σάρξ* gegenüber' (382). ‚Der *νοῦς* (die *ψυχή* im *νοῦς*?) hat nur die Vorstellung und das Absehen des göttlichen Wollens' (383). ‚Nicht der *νοῦς* steht der widergöttlichen *σάρξ* entgegen' (382), ‚der *νοῦς* ist eine gegen seinen Inhalt gleichgültige Form' (393). — [Nun so wäre wohl das göttliche *πνεῦμα* als ein — in der gleichsam von der *σάρξ*-*ψυχή* geliehenen oder usurpierten Form *νοῦς* — moralisch (jedoch ungenügend) thätiges Subjekt offenbar und erkennbar, welches als ‚Objektiv-Geistiges' gleichsam wie ein Fremdkörper im Menschen funktioniert; aber der *ἔσω ἄνθρωπος* als *ἄνθρωπος*, als moralisch thätiges menschliches Subjekt ist von der *σάρξ*-*ψυχή* (samt ihrer Bewusstseinsform *νοῦς*) noch nicht differenziert.] — Holsten lenkt weiter ein: ‚Der *νοῦς* ist durch den *νόμος πνευματικός* bestimmt' (405). Dazu konzediert Holsten unterm Strich: ‚Dem Menschen (*σάρξ*-*ψυχή*) ist das Pneumatische im *νοῦς* (Form) zum Wissen und vielleicht auch zum Wollen geworden' (383). Aber ‚insofern die *ψυχή* im schlechthinnigen Verhältnisse zum Natürlichen steht, als die Lebenskraft des Materiellen, ist sie dem *πνεῦμα* rein entgegengesetzt' (381). Unterm Strich figuriert wieder als Konzession das Paradoxon: ‚Nach seiner sarkischen Seite will der Mensch das Pneumatische — vielleicht auch nicht' (383). Und nun springt Holsten aus seiner Theorie des Sarxismus oder Materialismus einmal ganz heraus mit dem Satze: ‚Der *νοῦς* ist dem göttlichen Gebote natürlich zugewandt' (405.) — Hiermit wären wenigstens teilweise die Prädikate vom *ἔσω ἄνθρωπος* einbekannt, aber der *ἔσω ἄνθρωπος*, das *ἐγώ* vom *τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ* (R. 7, 25) ist doch noch undenkbar in der ‚an sich bösen', ‚zur Sünde determinierten' Natur des *σάρξ*-Menschen mit dem, dem *πνεῦμα θεοῦ* nicht ‚natürlich zugewandten', sondern ‚rein entgegengesetzten,' ‘an sich unheiligen *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, welches im *νοῦς* zum Bewusstsein wird,' — im *νοῦς* als der ‚gegen den Inhalt gleichgültigen Form', in welcher ‚nur das Sichtbare, Materielle', aber ‚nicht das, was dem Geiste Gottes entstammt, aufgenommen wird', der also ‚dem Pneumatischen na-

türlich zugewandt' gar nicht sein könnte. ‚Rein Entgegengesetztes' ist auch in der ‚gleichgültigen Form' dem ‚Rein Entgegengesetzten' doch nie ‚natürlich zugewandt'. — Auf der Phrasenbrücke: ‚Der *νοῦς* ist durch den *νόμος πνευματικός* bestimmt (!?) und (so?) diesem als dem göttlichen Gebote natürlich zugewandt' (405) — müssen wir diese Funktion des ‚natürlich Zugewandtseins' doch wieder als ‚etwas für den *νοῦς* (und hiermit für die *σάρξ-ψυχή*) Objektives' (cf. 383) eigentlich dem Subjekte *πνεῦμα θεοῦ* zudenken. — Ist aber das *πνεῦμα θεοῦ* d. i. Gott selbst das Subjekt, welches — wie gesagt, gleichsam wie ein Fremdkörper — im Menschen zunächst als *ἔσω ἄνθρωπος* und dann konsequent als der *ἄνθρωπος πνευματικός* thätig ist, dann ist dieses *πνεῦμα θεοῦ*-Subjekt doch nicht ein *ἐγὼ* (*ἔσω*) *ἄνθρωπος*, sondern ein Nicht-Ich, — oder — sit venia verbo — müsste Holstens *νοῦς* mit gleichem Rechte einen dem Menschen immanenten Bandwurm, dessen Wirken als ‚etwas Objektives', ‚*νοῦς*-Inhalt des subjektiven Bewusstseins wird' (d. h. einfach vorgestellt wird), als *ἔσω ἄνθρωπος* gelten lassen.

Der von Holsten konstruierte *ἔσω ἄνθρωπος* bietet also kein Substrat für ein menschliches Ich, für ein moralisches menschliches Subjekt. Das wird Holsten wohl selbst zugeben, denn er behauptet weiter:

‚*Σάρξ, ψυχή, νοῦς*, die Wesenselemente des Menschen an sich, haben im *σῶμα*, der organischen Form für die Substanz *σάρξ*' die Erscheinung eines individuellen Ich' (392). ‚Das eigenste Selbst des Menschen ist — in der Anschauung des Paulus — offenbar die *ἐπιθυμία*' (396). — Denken wir hinzu: ‚Der Mensch ist zur Sünde determiniert' (406), und: ‚Die *ἐπιθυμία* ist die naturnotwendige Offenbarung der sarkischen Substanz' (395), so ergiebt sich: ‚Das eigenste Selbst des zur Sünde determinierten Menschen ist die naturnotwendige *ἐπιθυμία*'. — Nun sagt er: ‚Die *σάρξ* ist schon das Böse,' ‚ohne dass der Mensch seinen (d. i. wohl des *ἐπιθυμία*-Ich) Willen in die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* hineinlegt' (403), — also: ‚abgesehen von dem widergöttlichen eigenen subjektiven Willen des Subjektes' (d. i. des *ἐπιθυμία* — Ich) (404). — [Wir würden meinen, Holstens Mensch habe ohne *ἐπιθυμία* überhaupt keinen Willen, den er in die *ἐπιθυμία* hineinzulegen hätte; Holstens widergöttlicher Wille wäre ja eben nur die bewusste *ἐπιθυμία*.]. Entgegen dem Wortlaut seines letzten Satzes (von 404) verleugnet er aber weiter den ‚widergöttlichen eigenen' Willen als den ‚subjektiven Willen des Subjektes' in dem Satze: ‚In dem Momente des blossen Bewusstseins (einmal des göttlichen Gesetzes, dann) der durch eigene

(determinierte), nicht aber der durch meine (willensfreie) That geschehenen Übertretung des Gesetzes ist für Paulus das Moment der Schuld gegeben' (406). — Wir fragen: Ist denn der ‚eigene Wille' (die bewusste ἐπιθυμία) nicht das ‚eigenste Selbst des Menschen in der Anschauung des Paulus' (396)? Mit obiger Verleugnung schützt Holsten das ‚eigenste Selbst,' das ἐπιθυμία-Ich vor einer Schuld — und spielt mit dem der ‚meinen willensfreien That' supponierten ‚freien Willen' (‚da ein drittes hier undenkbar ist,) wahrscheinlich wieder auf den ἔσω ἄνθρωπος hinüber, — wie auch in der Behauptung: ‚Der Mensch verwirklicht gegen sein (des ἔσω ἄνθρωπος?) besseres Wissen und seine Absicht mit seinem (nach der Grammatik bezöge es sich wohl wieder auf den ἔσω ἄνθρωπος, ist aber hier von Holsten auf den ἔξω ἄνθρωπος bezogen gedacht) Thun den sündigen Trieb des Naturgrundes das Böse' (405). — Wir haben aber oben nachgewiesen, dass bei Holsten der ἔσω ἄνθρωπος kein menschliches Substrat hat, folglich auf dem in die usurpierte ψυχή-‚Form' (νοῦς) aufoktroyierten ‚dualistischen' ‚Objektiv-Geistigen' nicht ein Ich, nicht ‚sein Ich', nicht ein ‚mein' erbauen kann. Da Holsten überdies behauptet, dass der νοῦς durch den νόμος πνευματικός bestimmt und (so) dem Pneumatischen als dem göttlichen Gebote natürlich zugewandt wäre, so ist auch nur die Phrase von einem ‚freien Willen' eine Falschheit. — Ebenso der folgende Syllogismus: ‚Die σάρξ ist vermöge der ihr innewohnenden ψυχή die sinnlich lebendige materielle Substanz. Die Lebensäusserung, ‚die naturnotwendige Offenbarung' der σάρξ ist die ἐπιθυμία. Die Offenbarungen derselben aber sind παθήματα (!?) (395), weil der Mensch (?) in ihnen (?) nicht (?) die Freiheit der Selbstbestimmung hat, sondern einer (?) Naturkraft und Naturnotwendigkeit machtlos (?) hingegeben ist' (396) und ‚da die Substanz der σάρξ eine das Subjekt (?) vollkommen beherrschende Macht ist' (397). — Ist denn nicht ‚die ἐπιθυμία die der σάρξ innewohnende δύναμις' (395)? — also nicht ‚eine', sondern die eigene Naturkraft? Ist nicht ‚σάρξ identisch mit Mensch' (393)? Ist nicht ‚die ἐπιθυμία das eigenste Selbst (Subjekt) des Menschen (396)? Für wen wären also die ἐπιθυμίαι ‚παθήματα'? ‚Der Mensch ist Fleisch' (376). Ist denn dieser auf seine ‚naturkräftige' Entwicklung zum σαρκικός oder ψυχικός εἶναι in seinem νοῦς nicht stolz? (R. 1, 22.)

In Rücksicht nun auf unsere Frage: wer hat etwas verschuldet? sahen wir, in welch ‚widergöttlichem' System Holsten den ἔσω ἄνθρωπος vor jeder Verantwortung verflüchtigt, vom ἔξω ἄνθρωπος aber die Schuld direkt auf Gott abwälzt α. mit dem Vorwurfe, dass ‚Gott den Menschen nur als endliches Wesen geschaffen,' β. mit der pha-

risäischen nicht hellenischen Miene, als ob für Gott das (doch von Gott selbst erschaffene) ‚Endliche an sich' ein Greuel, d. i. ‚das Böse' wäre, γ. mit der Anklage, dass Gott die ‚naturnotwendige Offenbarung des ἐπιθυμία-Ich dem Menschen als Schuld anrechne', um δ. als verzweifelter Laokoon von Gott zu fordern, dass Gott ihm ‚trotz der ungesetzlich-unsittlichen Beschaffenheit' ‚die Gerechtigkeit zurechne' (409), der Mensch aber dabei ‚ohne die geringste sittliche Selbstanstrengung mühelos' bleiben könne (410). — Holsten würde sich dann mit einer Definition von sich selbst begnügen: ‚Das Subjekt ist im Grunde nur Durchgangspunkt und Form für die Wirkungen der endlichen und unendlichen Substanz' (397). — Wer weiss nicht, was ein Punkt ist? — Schliesslich acceptiert er die neu geoffenbarte ‚religiöse Weltanschauung,' d. i. die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός: R. 12, 2 (seines νοῦς, — ‚des Bewusstseins der ψυχή', die das Geistige angeblich gar nicht zu erfassen vermag), nach welcher er ‚Gott zu Ehren' ‚glaubt', dass Gott —, der ja ‚bei Erteilung eines Prädikates gleichgültig gegen die sittlich-religiöse Beschaffenheit des Subjektes ist', — ‚auf die That des Einen (Christus) hin die rein objektive Gerechtigkeit und hiermit die Prädikate gerecht und heilig (d. h. frei von Materialität) ihm', dem σάρξ-Subjekte ‚zurechnet' (410. 411).

* Den Vorwurf Beyschlags, Holsten wäre Pantheist, wehrt Holsten ab und erklärt ‚den Pantheismus, der das Unendliche nur als Substanz begreifen kann', als ‚überwunden'. Als paulinisch-‚religiösen Menschen sich bekennend', leugnet Holsten ‚eine jüdische Transcendenz', lehnt ab ‚eine ontologische, eine metaphysische Immanenz' und ‚bekennt sich zu einer anthropologischen Immanenz, dass der Geist Gottes, an sich wesenseis mit dem Geiste des Menschen, wenn auch von dem Menschengeiste in seiner Erscheinung ewig unterschieden, im Geiste des Menschen Wohnung gemacht habe'; . . . zu jener Immanenz, die in die Welt trat, als des Menschen Sohn sich zum Gottes Sohn bekannte, . . . von welcher aus Luther die römische Kirche und Hierarchie stürzte, . . . durch welche nun auch er die in unchristichem Dogmatismus menschlicher Traditionen' (die gnostischen und manichäischen mitinbegriffen?) ‚versunkene Kirche wieder zu innerlicher Religiosität läuterte und erhob' (63). (Wer — wen? — Der wesenseine Gottesgeist — Sichselbst in den Differenzerscheinungen? — Ein passiver, müheloser Durchgangspunkt — andere solche Durchgangspunkte? —)

Lüdemann[1]) hat den Paulus nicht als den Apostel Jesu Christi, des fleischgewordenen Sohnes Gottes (R. 1, 1—3) studiert und erfasst, sondern für ihn eine Stelle in der Geschichte der Philosophie gesucht und ihn dann — anachronistisch — in eine solche Stellung eingezwängt. Lüdemann konstruierte zunächst eine angeblich hellenistische dualistische Weltanschauung. Nachdem er die Behauptung aufgestellt hat, dass ‚schon in Platos kontradiktorischem Gegensatze des ὄν und μὴ ὄν das letztere den Denker gezwungen hätte, es als konträren Gegensatz, als Princip des Übels und des Bösen anzuerkennen' (24), habe ‚der kontradiktorische Gegensatz Platos bei den Platonischen Epigonen in der christlichen Zeitwende, — unter dem Nachdrucke des stoischen Materialismus — zumal im Alexandrinischen Hellenismus den schärfsten Ausdruck gefunden' (25). Und so ‚musste jener Dualismus von zwei im Begriffe des unendlich Realen koordinierten, im übrigen völlig disjunkt gefassten, einander konträr entgegengesetzten' (25), — ‚von zwei voneinander nicht abzuleitenden, in aktiver Selbständigkeit sich gegenüberstehenden Principien des Seins' (23), — ‚des Geistes und der Materie', — ‚bei Philo zum vollen Durchbruch kommen' (25). — ‚Danach kann der Mensch, das faktische Dementi jener Disjunktion, nur als aus zwei grundverschiedenen, auseinander strebenden oder nach gegenseitiger Unterwerfung ringenden Teile bestehend gefasst werden.' ‚Nicht beide Teile konnten dem Menschen gleich wesentlich angehören; in ihm mussten sich zwei Sphären des Universums berühren, in deren einer er nur heimisch sein konnte' (25). ‚Der Mensch ist also eine Zweiheit von dualistisch konträren Gegensätzen, der lebendigen Materie (σάρξ) und dem gottverwandten Bestandteil νοῦς, die sich nur auf Kosten des anderen vertragen' (26).

Nachdem Lüdemann abgeurteilt, dass ‚der Begriff σάρξ in der Fassung von Holsten weder jüdisch noch hellenistisch' sei (28), behauptet er: ‚Im Hellenismus, zumal bei Philo, findet sich gerade die σάρξ genau so, wie auch Paulus sie R. 7 in das jüdische Bewusstsein einführt, als selbständiges, spontanes, gottfeindliches Princip' (103. 104). — Lüdemann stellt sich nun die Aufgabe, ‚nachzuweisen, dass bei Paulus die hellenistischen (angeblich dualistischen) Kategorien teils neben rein jüdischer Betrachtungsweise, teils gemischt

---

[1]) Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt von Dr. Hermann Lüdemann, Lic. d. Theol., Privatdocent an der Univ. Kiel. Kiel, Universitäts-Buchhandlung (Paul Poche). 1872.

mit jüdischen Kategorien anzutreffen seien, die hellenistischen jedoch gegen die jüdischen im Vordringen begriffen und in ihren Konsequenzen dann die noch rein erscheinende Grundlage des jüdischen Bewusstseins mehr und mehr aufhebend und durchbrechend' (29. 217). Er führt den ‚Paulus über den Standpunkt des hebräischen Bewusstseins durch ein principielles Hinausschreiten über dasselbe, durch die Annahme des jenseits des Gesichtskreises gelegenen hellenistisch-dualistischen Begriffes der σάρξ', den er ihm ‚als eine in den Kreisen des Hellenismus schon lange festgeprägte Münze in die Hand' drückt (101. 216).

Lüdemann muss zugestehen: ‚Das religiöse Bewusstsein des Alten Testaments, in welchem der Mensch sich als geistleibliche Einheit weiss', ‚in demütigster Unterwerfung' ‚aufs schärfste von der absoluten Inferiorität alles Endlichen dem Einen, Erhabenen, im Himmel Thronenden gegenüber durchdrungen fühlt, — und in welchem Bewusstsein der Schöpfer die schlechthin übergreifende Machtstellung einnimmt, — lässt gar nicht darauf verfallen, ihm (dem Schöpfer) ein auch nur irgendwie ebenbürtiges Princip entgegenzustellen' (26). — ‚Des Menschen endliche und irdische Beschaffenheit (schon in physischer Hinsicht) schliesst nicht aus, dass auch Göttliches als sein Wesen mitkonstituierend angesehen wird (Gen. 6, 3), und es wird der Mensch in religiöser Beziehung als an sich befähigt für die Aufnahme der Offenbarungen angesehen, — seiner eigentümlichen Stellung und Würde nach als Gott ebenbildlich und wesensverwandt gefasst (Gen. 1, 26 — Ps. 8)' (26). — ‚Im Sinne des Judentums ist σάρξ dem Menschen so wesentlich, dass er ohne dieselbe nicht zu denken ist.' ‚Das bewährt sich aufs schlagendste durch das Dogma von der Auferstehung des Leibes und seiner Teilnahme am seligen Leben' (36. 37). ‚Der alttestamentliche Begriff בָּשָׂר, vom Menschen überhaupt verstanden, ist überall keine materielle Einheit, sondern umfasst in emphatischer Weise das geist-leibliche Menschenwesen mit seinen inneren Unterschieden — und passt nicht in ein dualistisches Begriffsschema' (28). ‚Der alttestamentliche Begriff von σάρξ, als nur der der Schwäche, Hinfälligkeit, Endlichkeit, ist für einen dualistischen Gegensatz von vornherein verdorben' (26). —

Aber deswegen ‚wird man nicht erwarten, dass wir unsere exegetischen „Errungenschaften" verloren geben werden' (152): ist der Standpunkt Lüdemanns: er fährt fort, für seine Dualismustheorie den Text zu „erobern" (88), ‚ohne Rücksicht auf die an die Genesis sich anschliessenden Ideen' (88); der Lehre vom status in-

tegritatis und Fall Adams, sowie von der Vermittelung der Sünde durch den Teufel sei Paulus ‚absichtlich ausgewichen' (93); — Lüdemann hat auch ‚bei der Fixierung des Paulinischen σάρξ-Begriffes von einer Vergleichung der übrigen neutestamentlichen apostolischen und nachapostolischen Litteratur durchaus Abstand genommen' (108).

Welche Quellen für eine Dualismustheorie vermeint denn nun Lüdemann zu ‚erobern'? — Er beschränkt seinen Angriff nur auf die vier Hauptbriefe. Aber auch da muss er zugestehen:

‚Im Galaterbrief fehlt die Anthropologie, welche wir dargestellt haben, ebenso wie R. 1—4 ganz' (192); — ‚im G. Bf. fehlt der dualistische Begriff der σάρξ bis 5, 13 ganz; bis dahin findet er sich nur im neutralen physischen Sinne' (184); — ‚im G. Bf. sehen wir den Apostel auch noch nicht fortgeschritten zu der Kühnheit der Lehre von einer Gerechtigkeit, welche' — wie die objektive ἁμαρτία — ‚nicht im sondern am Subjekte ohne sein Wissen und Wollen ist' (189. cf. 171); — ‚die Stelle von παιδαγωγός steht nicht sehr hoch und man darf sich durch den Ausdruck nicht verleiten lassen, dem Autor hier irgendwelchen tieferen Gedanken unterzulegen' (185). —

‚Im 1. Korintherbriefe finden sich noch dürftigere Andeutungen als im Galaterbriefe über die dualistische σάρξ' (193); — ‚es findet sich keine Stelle, wo ausdrücklich die σάρξ als im Tode Christi vernichtet erscheint' (195); — ‚im 1. Kor. 15, 51—56 ist schon wieder von einer physischen Wiederbelebung die Rede' (193).

‚Der 2. Korintherbrief ist etwas ausgiebiger als der erste'; Lüdemann wirft sich da auf 3, 4—5, 21 und will in 4, 10. 14. 16—5, 1—8 die dualistische σάρξ erblicken, aber ‚die ethische Seite des dualistischen σάρξ-Begriffes ist gar nicht anzutreffen' (196), ‚ebenso auch gar nichts von einer Vernichtung der sündigen σάρξ' (197): darum ist es also doch ‚nicht die dualistische σάρξ' (198).

‚Im Galaterbrief und in den Korintherbriefen vertragen sich noch die Elemente zusammen, die im Römerbriefe in zwei Gedankenreihen auseinandertreten' (171).

‚Im Römerbrief 1.—4. sowie 9.—16. Kap. lässt sich die von uns dargelegte Anthropologie nicht anwenden'; ‚da ist ein geschlossener Gedankengang von Freiheit, Verantwortlichkeit, Zurechnung, Entstehung der Sünde im freien Subjekte, Schuld, Sündenstrafe, Strafgerechtigkeit, Sühne, stellvertretenden Strafleiden Christi, Gerechtigkeit aus dem Glauben . . .' (171. 160).

Was bleibt also für Lüdemann zur ‚Eroberung'? — Gal. 5, 13,

aber mit Widerspruch zu Gal. 2, 20 (192); — Gal. 5, 15 f., aber 6, 12 taucht schon wieder der nicht dualistische σάρξ-Begriff auf (193); — 1. Kor. 15, 34—50, — in 51—56 ist aber schon wieder von einer physischen Wiederbelebung die Rede. — ‚Unter der Voraussetzung nun, dass in 1. Kor. 15, 46—48 wirklich die völlige Identität der Natur des ersten Menschen und der Nachgeborenen gelehrt sei' (90), will endlich Lüdemann aus dem Römerbriefe 5, 2 — 8, 30 ‚lediglich aus dem Wortlaute' für die Dualismustheorie ‚erobern' (88). — ‚Der Übergang zu der Dualismuslehre ist in R. 5 verborgen' (172). R. 5, 2—11 bereitet Paulus den dualistischen Gedankengang vor; — mit ‚5, 11 hat er die Brücken abgebrochen' und ‚in unbegreiflicher Kühnheit,' ‚kurzerhand,' ‚in 5, 12—14 sich auf den (hellenistischen) Standpunkt der sarkischen Bestimmtheit gestellt und die Theorie des πρῶτον τὸ ψυχικὸν ἔπειτα τὸ πνευματικόν auszuführen begonnen (211—213), — in R. 7, 10. 8 und 8, 3 zur vollen Klarheit herausgemeisselt' (169). — Aber schon ‚das ganze R. 5 hat einen seltsamen Übergangscharakter, indem er durch das wieder hereinspielende Moment der Verschuldung und Strafe (παράπτωμα, κατάκριμα) getrübt erscheint' (164 cf. 212, wie Lüdemann V. 15. 16 gegensätzlich von 17. 18 trennt); — 6, 1—15 wendet sich Paulus ‚mit ängstlich zweifelnden Blicken zu den heimischen Penaten zurück' (213); — auch ‚lässt er den Strafcharakter des Gesetzes nicht sofort fallen, sondern operiert noch bis 7, 10 mit dem Schuldgefühl des Subjektes, um das Schuldgefühl und darauf das Unseligkeitsgefühl auszuarbeiten' (211. cf. 206); er ‚schont das jüdisch-gesetzliche Bewusstsein — auf Kosten der eigenen Überzeugung — um es gleichsam ad absurdum zu führen und zu überwinden' (206. 107): — von 8, 31 ff. an wird der Apostel ganz und gar rückfällig. —

Ergiebiger als die ‚Eroberung', die Lüdemann auf die wenigen von ihm ausgespähten Paulinischen Stellen unternommen, scheint mir der Eroberungszug zu sein, in welchem Lüdemann sich die Studienergebnisse Holstens zur Beute gemacht hat. Man könnte auch sagen, Lüdemann habe dem Holsten einen Fiskalprozess gemacht, indem er ihm nachwies, dass Holstens ἔσω ἄνθρωπος gleichsam als juridische Person etwas Imaginäres nur sei. Das, was Holstens σάρξ-Mensch als imaginären ἔσω ἄνθρωπος nur sich einbildete, das fixierte Lüdemann als ein zum πνεῦμα τοῦ κόσμου (und dessen Individuation der (σάρξ—ψυχή) coordiniertes πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, als eine ‚Substanz'-‚Form', und stopfte diese ‚teleologische' Menschen-Substanz-Form zuerst mit der Holstenschen σάρξ-Substanz, — (doch diese ‚muss vernichtet werden') — und dann mit der πνεῦμα

θεοῦ-Substanz, welche die von der σάρξ occupierte ‚Form' ‚rettet', und zwar so gründlich rettet, dass ‚das πνεῦμα des regeneratus gar nicht mehr das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, sondern das πνεῦμα θεοῦ ist.' (Cf. unter σῶμα.)

Lüdemann erklärt die σάρξ, die ‚fleischliche Körperlichkeit' (36), Leibesmaterie' (55), ‚belebte (?) Materie' (71) 1) als ein ‚materielles', ‚aktives', ‚selbständiges' und ‚spontan wirksames' ‚Princip' (31. 48. 108); 2) als ein ‚gottwidriges', ‚wesentlich böses Princip' (152. 129). — Den ‚Schwesterbegriff zu σάρξ' (4. 5) die . . . Ψυχή, erklärt Lüdemann 1) als ‚Moment der Materie' (45), ‚das dem Stoffe eigentümliche Leben' (5); ‚die Lebendigkeit der Materie ist verselbständigt im Begriffe ψυχή' (71); — ‚das animalische, irdische Leben' (4), ‚das Leben, welches die ψυχή ist' (11); — 2) ‚durch die ψυχή lebt das Fleisch' (4), mittels der ψυχή eignet der σάρξ Leben' (11). — Wohlgemerkt! Die ψυχή ist nicht das πνεῦμα τοῦ ἀνπρώπου, sondern ein dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου fremdes, ‚dem Stoff eigentümliches Lebensprincip' (5. 45 — kurzum: Fleischesseele). — Demnach:

‚Paulus hält die fleischliche Körperlichkeit im Menschenwesen als ein nicht konstitutives Element' (36); sie ist ‚in einem äusserlichen rein accidentellen Verhältnis zum Subjekt des Menschen' (38), als ἔξω ἄνθρωπος ‚etwas rein Objektives, ein Nicht-Ich'[1]) (96). ‚Die σάρξ ist etwas am Menschen, nicht er selbst' (48. cf. 32). ‚Der σπείρων und σπείρων in Gal. 6, 8 sind physisch verschieden' (32). ‚Die ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist nicht des Menschen eigene persönliche ἐπιθυμία' (121). — ‚Die Kategorie des Begriffes σάρξ als Leibesmaterie ist auch die Kategorie des ἔξω ἄνθρωπος (38. cf. 48). ‚Das σῶμα τῆς σαρκός ist dem ἔσω ἄνθρωπος, dem eigentlichen Menschenwesen so äusserlich, dass es in der That als ἔξω ἄνθρωπος — gegenständlich — auftritt' (32).

Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου erklärt Lüdemann als eine zum πνεῦμα τοῦ κόσμου koordinierte Species, als ‚blosse' ‚Substanz' (41), — [bestreitet aber Krumms Ansicht (18), nach welcher νοῦς und καρδία als Vermögen oder Organe des Denkens und Fühlens dem πν. τ. ἀνθρ. eigneten]; — dieses πνεῦμα ‚erscheint äusserlich im σῶμα, jener Form für entgegengesetzte Substanzen — Inhalt, — innerlich im νοῦς, jener Form für entgegengesetzten Bewusstseins-Inhalt, — und in der καρδία, jener Form für entgegengesetzten Erfahrungs-Inhalt' (48). ‚Das πν. τ. ἀνθρ. ist nach seiner äusseren Erscheinung im σῶμα sowie nach seinem (inneren) Vermögen lediglich Form' (71). ‚Der

[1]) Aber Epiktets Geburtsjahr fällt ungefähr mit dem Todesjahre des Apostels zusammen. (Volkmann, Psychologie I., S. 142.)

Mensch (von der σάρξ als Nicht-Ich abgesehen) wird ganz als Form betrachtet' (129). Diese Form ist ‚nur Durchgangspunkt für die Wirkungen der dualistischen Substanzen' (σάρξ und πνεῦμα θεοῦ, zwei Nicht-Ich, ‚objektive Realprincipien' (135), welche als ‚selbständige Principien' (192), den Kampf auf dem Durchgangspunkt auskämpfen (78)). ‚Das menschliche πνεῦμα ist nur das die objektiven, selbständigen Realprincipe wahrnehmende Subjekt und empfindet den objektiven Grund seines (?) entweder sarkischen oder pneumatischen Daseins' (136. 137), hat aber keine spontane Wirksamkeit. ‚Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, diese ‚völlig inhaltslose Wesenheit' (99), ‚die reine Passivität' (79), ‚ganz nur Form' (129), ist der ἔσω ἄνθρωπος, der eigentliche Mensch (‚da der ἔξω ἄνθρ' ein Nicht-Ich ist.). Nur weil der ἔξω ἄνθρωπος physisch ‚nicht konstitutiv', ‚ein Nicht-Ich' ist, und weil andererseits der ἔσω ἄνθρωπος ethisch ‚die reine Passivität', also gleich Null ist, ‚kennt Paulus keinen weder physischen noch ethischen innermenschlichen Dualismus' (sagt Lüdemann 104).

Νοῦς? — ‚Fällt die σάρξ weg, so bleibt der νοῦς, der ἔσω ἄνθρωπος allein übrig' (127). ‚Das πνεῦμα umfasst als Subjekt den νοῦς und die καρδία als die eigentlichen Vermögen des Selbstbewusstseins, als seine Organe' (42). ‚Jene Vermögen sind an sich nichts als das Bewusstsein des Ich's des Subjektes' (99). — Νοῦς ist die ‚blosse' (14) ‚innere',Form' (48) der ‚Substanz'-‚Form' πνεῦμα (41. 71). Hierzu ist das

Σῶμα ‚die äussere Erscheinungsform des πνεῦμα' (71), eine ‚neutrale Organisation' (121), die ‚occupiert ist von der σάρξ-Substanz' (94). — ‚Σῶμα, welches gleichmässig für Körper von völlig entgegengesetztem Stoffe gebraucht wird, hat mit dem Begriffe der Materialität an und für sich nichts zu schaffen; vielmehr ist es eine Form, in die jede beliebige Materie eingehen kann' (8). (Wie macht man eine Kanone? Man nimmt ein Loch und giebt darum Eisen. Das Kegelloch ist emanzipierbar und bleibt als Form für eine andere Substanz? —) ‚Σῶμα, die Erscheinungsform des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ist — wie dieses letztere — von der σάρξ emanzipierbar' (144). — ‚Paulus lässt das unerlöste πνεῦμα von der σάρξ in der Weise im Tode behalten, dass es in den Hades eingeht und dort ein dunkles bewusstloses Dasein behält. ‚Dass es daselbst des Lebens eigentlich beraubt ist, erhellt aus dem Mangel einer Erscheinungsform, eines Wirkungsorgans, eines σῶμα, welches diesem πνεῦμα mit der Verwesung des σῶμα σάρκινον oder ψυχικόν ganz genommen wird, so dass es dann ist γυμνόν'. ‚Nacktheit des πνεῦμα scheint für Paulus so gut wie Untergang desselben zu sein' (148. 149). ‚Durch die Erlösung erfolgt ‚die Wegnahme der σάρξ aus der σῶμα-Form und Er-

füllung mit der πνεῦμα θεοῦ-Substanz' (149). Das πνεῦμα θεοῦ wird als Keimkraft für das σῶμα πνευματικόν mit in die Erde eingehend vorgestellt;' wie ‚in Christo statt des πνεῦμα ἀνθρώπου das πνεῦμα θεοῦ war' (120), so ist das πνεῦμα des regeneratus gar nicht das menschliche πνεῦμα' (91), sondern ‚das πνεῦμα θεοῦ wird dem Menschen angeboren' (125); dessen erneuter νοῦς ist der νοῦς χριστοῦ (138): analog also auch das σῶμα des regeneratus, als äussere Erscheinungsform des neuen πνεῦμα, das σῶμα χριστοῦ? Nein, ‚im Jenseits wird das σῶμα aus δόξα, Lichtsubstanz, gebildetes Organ sein' (149). — Wohlgemerkt: Beim Unerlösten wie beim Erlösten wird die σάρξ ‚vernichtet' (99) (cf. Holsten 423: ‚Vernichtung der σάρξ' — gegen 418: ‚Vernichtung nur des χοῦς'). — Beim Unerlösten ‚untergeht' das πνεῦμα als γυμνόν; das (wie das πνεῦμα) von der σάρξ emanzipierbare σῶμα verschwindet nach der Emanzipation; denn darum heisst das von der σάρξ emanzipierte πνεῦμα ein γυμνόν; das σῶμα erscheint also gar nicht von der σάρξ emanzipiert, sondern mit der σάρξ vernichtet. — Beim Erlösten ist das πνεῦμα verdrängt und substituiert durch das πνεῦμα θεοῦ (91. 125); das σῶμα des regeneratus ist ein ‚neues' aus δόξα gewebtes (149). — Was blieb dann als Moralsubjekt, — was für das μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζειν (R. 12, 2. — Phil. 3, 21)? — So endet Lüdemanns reflexionelle Paulinische „Anthropologie".

Ἁμαρτία. ‚Die Grundform von dem Wesen der ἁμαρτία' hat Lüdemann ‚zu finden nicht vermocht' (62). Darum nicht, weil er von der Supposition ausging, der Apostel habe nichts mehr im Sinne gehabt, als alles Schuldgefühl zu beruhigen. ‚Das ganze Odium' habe der Apostel auf das Gesetz (R. 1—4) und dann (7, 8) ‚auf die σάρξ ἁμαρτίας gewälzt, (210). — a) Um das Schuldgefühl des Judaisten zu beruhigen, habe der Apostel gelehrt: ‚Das Gesetz ist weder verpflichtend noch verschuldend' (207); das Gesetz ist nur Treiber zur Sünde und verordnet, um Sünde zu wirken' (191. 201); ‚nach Paulus ist das Gesetz principiell unerfüllbar' (104. 201). ‚An den unerlösten Menschen waren überhaupt Ermahnungen nicht zu richten' (141 — meint Lüdemann, der σύμβουλος θεοῦ); Ermahnungen an den Erlösten erscheinen aber als unnütz, da die σάρξ im Erlösten schon vernichtet, entfernt, aufgehoben, vertrieben, weggenommen ist, — und als unzulässig, weil das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου im regeneratus schon durch das πνεῦμα θεοῦ substituiert ist. — ‚Über die Verpflichtung und Verschuldung war das Subjekt nur in einer Täuschung befangen' ‚(207). ‚Wer sich verleiten lässt, den Begriff παιδαγωγός' (Gal. 3, 24), der nicht eben sehr hoch steht,' ernster und ‚tiefer aufzufassen,

der alteriert den von uns (Lüdemann) vorgelegten Sinn' (185). ‚Die Täuschung des menschlichen Bewusstseins hat Gott gewollt' (207: *‚ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* — 2. Kor. 3, 14), weil Gott eine Neuschöpfung beabsichtigte'. Indes ‚hat Gott das gefürchtete Gesetz und sich selbst anderweitig befriedigt' (durch das stellvertretende Strafleiden Christi) — und nun den ‚Menschen über die Täuschung aufgeklärt', ‚ihn beruhigt', ‚damit er nur erst wieder Vertrauen zu Gott fasse' (207—211). ‚In der in der *πίστις* vollzogenen Überwindung des juridisch-gesetzlichen Bewusstseins und seiner Bedenken geht aber auch die Bedeutung der *πίστις* auf' (215). ‚Die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* wird samt allem, worauf sie ruht, aus dem Gedankenzusammenhange von R. 5, 12—8 durch die Konsequenz der einmal angeschlossenen Gedanken unweigerlich ausgedrängt' (165. 215). — ‚Der Apostel . . . führt nun das Bewusstsein des hebräischen Ich über das vollständig aussichtslose Verzweiflungsstadium hinaus, indem er ihm in der *σάρξ ἁμαρτίας* als das an der Sünde eigentlich Schuldige, sie Kausierende, ein spontan-wirksames Princip aufweist', und (da das stellvertretende Straf-Sühn-Leiden Christi eigentlich auch nur eine Täuschung war, so) ‚entdeckt mit scharfer Klarheit den Trost: die Removierung der *σάρξ* (108). — b) ‚Das Odium auf die *σάρξ* gewälzt': — Darum hat Lüdemann ‚die Grundform von dem Wesen der *ἁμαρτία* zu finden nicht vermocht', weil er behauptet: ‚Der Realgrund der *ἁμαρτία* ist die *σάρξ*, die Fleischesmaterie' (62). (Was Holsten von der *σάρξ* als ganzem Menschen behauptet, das recipiert Lüdemann für die *σάρξ-ψυχή* als *ἔξω ἄνθρωπος*, als Nicht-Ich). ‚Die *σάρξ*' — ‚den physischen Begriff streng festhaltend' — ‚ist der durch das Moment der *ψυχή* (‚durch welche', mittels welcher die *σάρξ* lebt', verschieden vom *πν. τ. ἀνθρ.*) als belebt charakterisierte Teil der allgemeinen Materie'. ‚Der Mensch ist der Substanz nach aus Fleisch', *σάρκινος*, ‚und das ist völlig gleichbedeutend mit *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*' (53). ‚Die *σάρξ*, Leibesmaterie, ist ihrem Wesen nach sündhaft' (78), — als selbständige Substanz ist sie ein ‚selbständiges' ‚spontan-wirksames', ‚gottwidriges', ‚wesentlich böses Princip' (31. 48. 108. 152. 129). — ‚Die physische Voraussetzung für die eigentümliche sündige Energie der *σάρξ* ist aber zweifelsohne ihre Lebendigkeit. Dieses Moment ist verselbständigt in dem Begriffe *ψυχή*' (71); ‚*ψυχή* ist die gottfeindliche Gewalt' (78). ‚Das Sündigsein ist nur — wie jedes andere physische Merkmal — ein wesentlich naturnotwendiges Merkmal der *σάρξ*' (66). ‚Im Banne einer eisernen Notwendigkeit steht alles' (163). — ‚Der objektiven *ἁμαρτία* entspricht keineswegs unser Be-

griff „Sündhaftigkeit", sondern der Begriff „das Böse" (83). — ‚Der Sündensitz wird ausschliesslich nur auf die σάρξ-Substanz beschränkt' (64. 65). ‚Das σῶμα — um so mehr νοῦς, καρδία, das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου — wird von der ἁμαρτία reingehalten' (65). Diese ‚Formen' — ‚ohne Spontaneität', ‚reine Passivität', ‚indifferenter Durchgangspunkt', ‚inhaltslose Substanz', ‚der Mensch ganz nur Form' — sind passive Formen, deren sich das Sündenfleisch bemächtigt', welche von der σάρξ ‚occupiert', ‚besessen' sind (134). Das eigentliche Ich, das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ‚nimmt nur wahr den Eintritt der ἐντολή ins Bewusstsein und das naturnotwendig gegnerische Wirken der σάρξ als παράβασις, Sünde, subjektive ἁμαρτία'. ‚Als das subjektive Moment ist festzuhalten, dass der Mensch durch das positive Gesetz von seiner ἁμαρτία bewusst wurde' (83). — ‚Wie die σάρξ, so ist auch die ἁμαρτία dem Menschen ohne sein Zuthun gegeben' (80). — ‚Auch in Adam war die σάρξ mit der ἁμαρτία von vornherein gesetzt' (94). ‚Mit der Erschaffung des Menschen trat unmittelbar und zugleich auch diess ein, dass ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν' (85). ‚Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου haben wir uns schon in Adam von der σάρξ ἁμαρτίας unmittelbar und sofort occupiert zu denken, so dass Adam notwendigerweise dieses Sachverhältnis durch Begehung der παράβασις konstatieren musste' (94). ‚Mit dem Existentwerden des einen Menschen war ipso facto die ἁμαρτία gesetzt, und so ist es der erste Mensch, der die Periode des ψυχικόν, der Sündigkeit, der Sterblichkeit, inauguriert' (88). Auch in Adam war die ἁμαρτία anfangs nur νεκρά, — sie ἀνέζησεν — als und ‚weil eben ein Gesetz gegeben ward' (85). ‚Die reine Objektivität der in der Menschennatur liegenden ἁμαρτία wird durch den Begriff des νόμος gefordert' (81).

‚Die σάρξ', ‚welche in (für den Menschen, der ‚ganz nur Form ist', objektiver) dualistischer Selbständigkeit Gott (als πνεῦμα) feindlich gegenübersteht (55. 152 u. ö.), ‚findet ihren Gegner, der sie zu besiegen imstande ist' (121). ‚Nach der Überführung der σάρξ als das eigentliche Schuldige folgt die Belehrung, dass Christus zum Besten der Menschen an seinem Fleischesleibe die Vernichtung des gottfeindlichen Princips, der σάρξ, vollziehen liess' (213. 214. ‚Stellvertretungs- und Opferbegriff fällt'). Durch die Taufe wird die σάρξ aus der σῶμα-Form ‚entfernt und aufgehoben' (125), ‚vertrieben' (141), ‚weggenommen' und ersetzt durch — bezw. ‚erfüllt mit der πνεῦμα θεοῦ-Substanz' (149), die im (nun) πνευματικός (auch wieder ‚ohne Zuthun desselben') immanent wird als eine ‚objektive Substanz', als ein ‚substantiell-metaphysisch reales', ‚objektives Real-

princip' (135. 136). Bei dieser ‚radikalen Wandlung seiner Natur' ‚teilt Gott ihm im und mit dem *πνεῦμα ἅγιον* seine eigene Natur- und Wesensbestimmtheit mit' (137). ‚Diese Mitteilung des *πνεῦμα θεοῦ* kann ein Besessensein', ‚eine Besessenheit des Ichs genannt werden' (134). ‚Ebenso objektiv und notwendig, wie der Mensch vorher die *σάρξ* als Herrscherin über sich fühlte, eben so objektiv und notwendig herrscht jetzt eine andere Gewalt über ihn; jetzt kann der *ἔσω ἄνθρωπος* gar nicht anders als erfüllen das *δικαίωμα τοῦ νόμου*' (128). ‚Ein Wiederaufleben der *ἐπιθυμία* ist der Fall von *εἰκῆ πιστεῦσαι* (1. Kor. 15, 2.) oder von *εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι*' (2. Kor. 6, 1), — doch nicht wegen subjektiver Schuld des Moralsubjektes (‚da die *ἐπιθυμία* nicht des Menschen eigene persönliche, sondern die *ἐπιθυμία* eines Nicht-Ich ist — 121), sondern weil die *σάρξ* mit ihrer *ἐπιθυμία* ‚von vornherein' (also in der Taufe) ‚nicht ernstlich getroffen worden war' (145: Fehlschuss vom *πνεῦμα θεοῦ!* — und das *εἰκῆ πιστεῦσαι*, ist es nicht mit der nunmehr überhaupt unnützen *πίστις* ‚unweigerlich hinausgedrängt'? cf. 165. 215). — ‚Diese Erlösungslehre', diese ‚Erfahrung von seiner Umschaffung zum pneumatischen Sohne Gottes' (215) ‚erfüllt den Apostel mit jener erhabenen Ruhe' (etwa jener dem Neuen Testamente gänzlich unbekannten ‚*ἀθαμβία*' und ‚*ἀταραξία*'? —) dass er ‚von jeder asketischen Betrachtungsweise der Sinnlichkeit frei ist'; ‚solches Bemühen ist für den Christen ganz überflüssig'. Doch das *ὑποπιάζειν* in 1. Kor. 9, 27 u. a.? Das bezieht Lüdemann nur auf das *σῶμα*, und indem er *σῶμα* von *σάρξ* ‚scharf trennt' ‚findet er die Möglichkeit ‚der Askese auszuweichen' (142—144). —

Pfleiderer[1]) findet als ‚Wurzel' (4) der Paulinischen Religionslehre ‚den alten Hass', ‚die krampfhafte Empörung des subjektiven jüdisch-pharisäischen Gefühls gegen den Gedanken, dass ein Gekreuzigter der Messias sein soll' (10. 11). ‚Dieser Hass war es, der ihm den Blick für die Tragweite des neuen Glaubens schärfte' (11). — ‚Im gehässigen Ärger' (krankhafter Nervosität) ‚darüber, dass er den Schriftbeweis aus Jes. 53, ... sowie die Notwendigkeit des stellvertretenden, sühnenden Leidens und Sterbens, ... wie auch die Möglichkeit einer Auferstehung in abstracto ... nicht verwerfen konnte', ... und ‚nach vorheriger lebhafter Erregung

[1]) Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie von Otto Pfleiderer, Dr. u. Prof. d. Theol. zu Jena ... Leipzig, Fues, 1873.

kleidete sich ihm der entscheidende Entschluss . . . in die Form einer äusseren Offenbarung' (10. 14). ‚Das Bild vom auferstandenen Christus, das er sich längst gebildet hatte, zunächst um es zu verwerfen, trat ihm plötzlich in einer Hallucination entgegen' (15). Saulus bekehrt sich. — Im Arger über die enttäuschte pharisäische Hoffnung auf einen Messias, der das Volk die verhasste Römerherrschaft und dann alle übrigen Völker bezwingen liesse, verwirft Paulus (wohl nach der Maxime: aut Caesar aut nihil) nun das ganze irdische Leben und Dasein, — wird eschatologisch gestimmt, — verwirft aber auch das pharisäische Dogma von einer Auferstehung der sarkischen Leiblichkeit — und meint: ‚Christus ist durch seine Auferstehung zum πνεῦμα schlechthin geworden' und ihm in einem σῶμα (‚von anderem, höherem Stoff': 49. 18) τῆς δόξης (‚mit Ausschluss der sarkischen Leiblichkeit') erschienen (18); er erfasst die Idee, dass auch er (der Mensch) πνεῦμα schlechthin werde; ja, er ‚anticipiert' das künftige transcendente Leben als πνεῦμα, ‚entkleidet die messianische ζωή ihres supranaturalen apokalyptischen Charakters'; Christus als πνεῦμα θεοῦ wird durch die Taufe im Menschen (?) immanent und zum Princip des καινὸς ἄνθρωπος, indem der νοῦς in einen neuen verwandelt wird (19). ‚Die Verschiebung des zeitlichen Anfangs wird sofort auch zur Umwandlung des Begriffes selbst.' ‚Das Princip des alten Menschen war die σάρξ, das Lebensprincip des neuen ist das πνεῦμα' (21). ‚Der Tod Christi ist Vernichtung der σάρξ' (23) u. s. w.

Pfleiderer, welcher die Entlehnung des dualistischen Begriffes der σάρξ von Holsten (Vorwort und S. 54, Anm.) und die Entlehnung des Begriffes der σάρξ als Agens, als souveräne Spontaneität, von Lüdemann (S. 53. 55 u. ö. Anm.) quittiert, erklärt doch ‚die allgemein jüdisch-vulgäre Anthropologie des Apostels' (65. 67) darzustellen, obwohl er den Begriff der neschama gänzlich ignoriert. — Er erklärt, dass ‚nach alttestamentlicher Anschauung' ‚nur der allgemeine göttliche Lebensgeist (sc. ruach chajjim) alle Kreatur und — besonders den Menschen belebt' (66). — ‚Eine Individuation jener allgemeinen Substanz (sc. ruach chajjim als Substanz!) und mit ihr wesentlich identisch ist die ψυχή' (67). — Weiterhin ist Pfleiderer mit sich ganz und gar uneins und im unklaren. Er sagt: ‚σάρξ in der Grundbedeutung: Materie' (58 — ‚Fleisch und Leib materiell identisch': 48), ‚belebte Materie' (50), ‚ein Teil der allgemeinen Materie' (50) ist ‚selbst Subjekt des an sich gesetzwidrigen ἐπιθυμεῖν' (57. 59). Ist aber die σάρξ belebt von der ψυχή? — ‚Neben der σάρξ kommt dem natürlichen Menschen ein πνεῦμα

zu' (65). Und was ist dieses πνεῦμα? — ‚Das natürliche πνεῦμα ist sachlich nichts anderes als die ψυχή' (67). — Und dann wieder: ‚Der natürliche Mensch ist — blosse ψυχὴ ζῶσα — bloss physisches Lebensprincip' ... (in demselben Satze) ... ‚aber doch das machtlose Substrat für das herrische Walten der σάρξ' (67). Ist also die ‚Neben'-ψυχή Lebensprincip von der σάρξ oder ‚Substrat' für das herrische Walten der aus sich selbst lebendigen σάρξ? — ‚Das Fleisch bildet den Gegensatz zum inneren Menschen' (48). Wer ist der Mensch? — ‚Das πνεῦμα, der psychologische Gegensatz zum σῶμα' (nicht σάρξ), bezeichnet die immaterielle Persönlichkeit — oder den inneren Menschen im Gegensatz zu seiner materiellen Erscheinung im Leibe' (65). Ist hiermit die ‚neben der σάρξ-πνεῦμα'-ψυχή das Ich-Subjekt? — Dieses ‚Ich kann sich zunächst ideal von der in ihm (?) wohnenden Sünde und vom Fleiche als deren Princip und Sitz — und kann sich dann auch real mit seinem persönlichen Wollen, seiner Sympathie und Antipathie, von diesem gesetzwidrigen Element seiner Natur scheiden . . .' (59). — Aber das natürliche πνεῦμα erscheint doch wieder nicht als der innere Mensch; denn der ‚innere Mensch ist der νοῦς' (48); die höhere gottverwandte Seite des Menschen im Unterschied von der σάρξ ist also nicht sein πνεῦμα, sondern sein νοῦς' (67), — und ‚von der σάρξ, als einem Teil des ganzen Menschen, ein wesentlich anderer' (Teil) ‚unterschieden, der ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς' (63). ‚Substanz, wie das πνεῦμα, ist der νοῦς nicht, sondern Vermögen, formale Fähigkeit des Ich' . . . ‚einfach das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein' (63). Wessen ‚Fähigkeit', wessen ‚Selbstbewusstsein'? ‚Das Substrat desselben ist das Subjekt des Personenlebens ... das πνεῦμα' (68). Wieso ist das Vermögen die Fähigkeit der Substanz, des Substrates, des Subjektes des Personenlebens, des πνεῦμα ein ‚gottverwandtes Geistesvermögen' (63. 67) und das πνεῦμα selbst soll es nicht sein? ‚Eine Lösung dieser Frage dürfen wir bei Paulus . . . durchaus nicht erwarten' (68). — Eine logischere Erkenntnis über πνεῦμα-νοῦς, die er in der Hilgenfeldschen Zeitschrift (1871, 2. H.) verteidigte, opfert er als ‚Fehler' (68. Anm.), um nur mit Holsten u. a. ‚im wesentlichen' übereinzustimmen (54. Anm.). Νοῦς bleibt ein ungelöstes Rätsel; — ‚der σάρξ, der ‚geistlosen Substanz' ‚eignet' als ‚geistwidrigem Agens, geistwidriger Kausalität' ‚eine sittliche Spontaneität' (53), — sie, die ‚Leibesmaterie', ist selbst das ‚naturnotwendig' ‚sündige Subjekt', ‚ein selbständiges objektives Sündenprincip' (57. 59. 60) mit ‚souveräner Herrschermacht' über das ‚machtlose Substrat πνεῦμα' (37—39. 67); — analog ist im

πνευματικός das πνεῦμα θεοῦ Subjekt des an sich σάρξ-widrigen ἐπιθυμεῖν, welches sich im Menschen mit souveräner Herrschermacht bethätigt' (37—39): — ‚So wird aus dem Gegensatze physisch verschiedener Substanzen der Dualismus moralisch sich bekämpfender Principien; sie stehen über dem Menschen, der gleichsam als der Gegenstand ihres gegenseitigen Kampfes in ihre Mitte gestellt ist' (54); ‚nicht das Ich (πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου = ψυχή) ist es, welches das Bösethun' — analog das Gutesthun — ‚auswirkt' (48); das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ‚der umstrittene Gegenstand' ist in dem auf gegenseitige Vernichtung ausgehenden Kampfe der beiden ‚Substanzen', ‚Principien' schlau und ‚steht zwischen jenen beiden entgegengesetzten Principien indifferent in der Mitte als das neutrale Substrat des Personenlebens' (66): — indifferent gegen das Sündewirken und Verderben, indifferent gegen das Gutesthun und Heil, indifferent gegen die ὀργή wie gegen die χάρις θεοῦ . . .

‚Als Pendant und Antitypon zu dem „paradoxen" Begriffe einer objektiven' (‚von Gott dem Menschen ohne Rücksicht auf dessen subjektive Lebensbeschaffenheit — „Beschaffenheit": 43 — einzig um Christi willen geschenkten') ‚Gerechtigkeit', findet Pfleiderer in R. 5, 12 eine ebensolche objektive ἁμαρτία (37). — Nach R. 7 ist ‚die belebte Materie', σάρξ, und zwar ‚nicht erst von einem bestimmten Zeitpunkte (Adams Fall) an geworden' (46), sondern ‚an sich und naturnotwendig sündhaft und sündewirkend' (60), ‚das Princip der Sünde'; die Konsequenz, dass die Menschheit von Natur aus und naturnotwendig sündhaft ist, ist unvermeidlich' (58). ‚Den Substanzen Fleisch und Geist ist ein Antagonismus wesentlich vermöge ihrer Natur, also von Anfang an und ausnahmslos (d. h. auch bei Adam) zukommend' (62). — Objektive ἁμαρτία ist ihm ‚der Ausdruck für das religiöse Verhältnis zwischen Mensch und Gott, als Fleisch und Geist, — während die subjektive ἁμαρτία der Ausdruck ist für das (aus dem objektiven Verhältnis der Fleischsubstanz notwendig hervorgehende, widergeistige, widergöttliche) moralische Verhalten, Thun (43. 46).

Pfleiderer lässt nicht die ‚Kombination' und die ‚Deutung' zu, dass man R. 7 aus R. 5, 12 f. erkläre, und ‚die Beschaffenheit des Fleisches als eine Folge von Adams Sünde betrachte' (46. 61. 63), obwohl Paulus ‚in R. 5, 12 einen historischen Anfang des Sündenprincips' und dass ‚das Sündenprincip ein historisch gewordenes ist', lehrt (39. 45. 46). — Da aber Paulus ‚mit keiner Silbe' (46. 61) sagt, dass R. 5, 12 f. die Ursache von R. 7 lehre, — so

erlaubt sich Pfleiderer wie Holsten,[1]) Lüdemann[2]) .... dieselbe Kombination, doch mit der ‚tieferen' Deutung, dass R. 7 als Ursache von R. 5, 12 f. erhoben wird. — Zunächst stellt Pfleiderer die Lehre von R. 5, 12 f. und die Lehre von R. 7 als ‚widersprechend' hin (46. 61). Dann erklärt er den Widerspruch nur als einen ‚formellen' und glaubt demselben ‚eine materielle Übereinstimmung zu sichern' in folgender Erklärung: ‚Die Sünde Adams ist ja die Sünde der Gattung (40—44). Durch die eine That Adams als des moralischen Repräsentanten der Gattung ist ein für allemal das (religiöse) Verhältnis der Menschheit (Gattung) zu Gott festgestellt' (nicht fehlgestellt, sondern konstatiert); ‚eines Überganges der Sünde als Erbsünde bedarf es nicht' (43). Adam ist nur die Personifikation des Princips der natürlichen Menschheit und sein Thun nur die Erscheinung dieses Princips und der Anfang des *βασιλεύειν* der *ἁμαρτία* und des *θάνατος*' (44). ‚Es ist gar nicht der bloss zufällige erste Mensch, sondern der Mensch an sich, welcher sich zu Gott in das Verhältnis des Sünders gesetzt hat. Was heisst dies zuletzt anders als: das Verhältnis der Menschheit zu Gott ist a priori allem zufälligen Thun vorausgehend, also vom Anfang und notwendigerweise das des Widerspruches, der als Stehen unter dem Zorne Gottes und als Erfahren desselben im Todeslos nur zum Bewusstsein und zur Erscheinung kam — und kommen musste, *ἵνα πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις ὑπερίσσευσεν*' (44). ‚Dieser Gedanke einer allgemeinen, rein objektiven Sünde, die als Princip der natürlichen Menschheit, vom individuellen moralischen Verhalten unbedingt, und diesem selbst zu Grunde liegend, in den einzelnen Sündenthaten zur Erscheinung kam, kleidete sich nur dem Apostel in der Form der überkommenen jüdischen Vorstellung von einer ersten Sünde und einer um ihretwillen erfolgten richterlichen Verurteilung' (44). ‚Man muss nur den geschichtlichen Moment, in welchem das allgemeine Princip (im religiösen Verhältnisse) zur ursprünglichen Erscheinung kam, als die hervorbringende Ursache des moralischen Verhaltens (der subjektiven Sünde) auffassen' (45). ‚Durch die Erkenntnis, dass eigentlich nicht der einzelne Mensch, sondern der Mensch an sich (Gattung) Subjekt des Sündenfalles sei, ist der historische Anfang als die blosse Form für die Allgemeinheit eines anfangslosen Princips erkannt — und damit

---

[1]) ‚wir müssen R. 5, 12 aus 7, 7 ergänzen' (418).

[2]) (S. 89. 94. f).

die wesentliche materielle Übereinstimmung mit der Betrachtungsweise von R. 7 sichergestellt' (46).

Diese objektive ἁμαρτία ist ‚der Realgrund ... die verursachende Macht des Todes'; der Tod ist überhaupt und überall nur Folge und Erscheinung der ἁμαρτία' (37—39).

Holtzmann erklärt in einer Abhandlung: πνεῦμα-σάρξ (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 279 f.): ‚Der Apostel kennt ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nur vermöge eines ungenauen Sprachgebrauches, wo eigentlich der νοῦς zu nennen wäre.' — ‚Ψυχή ist nur ζῶσα', d. h. sie ist eine ‚angezündete brennende, aber auch wieder erlöschende Flamme'. — ‚Der Mensch ist seinem Wesen nach σάρξ, die belebt wird von einer ψυχή, die unter Umständen vom πνεῦμα (sc. θεοῦ) verdrängt, deren νοῦς zum πνεῦμα potenziert werden kann.' —

Anbei bieten wir einige Skizzen von (anderen uns gelegentlich begegneten) Exegeten, die wir aber nicht zu den radikalen zählen, die vielmehr den anderen Typus der protestantischen Exegese andeuten:

Krumm J. G. (De notionibus psychologicis Paulinis — 1858, Giscae; — cf. Usteri p. 414; — Tholuck Stud. u. Krit. 1855, p. 492) — behauptet im § 1 die Trichotomie — und erklärt die ψυχή als ea vis, qua corpus viget et movetur. Weiterhin aber wird diese vis schon hypostasiert und in Vergleich gezogen zu Substanzen, indem er schreibt: Differt non minus a spiritu quam a corpore sed ad hoc propius accedit. Quum sit vinculum (cf. Delitzsch), quo spiritus cum corpore conjunctus est, ei (! der Kraft für sich?) a Deo propositum est, ut a spiritu gubernaretur atque penetraretur neque in se ipsa persisteret (die Möglichkeit vorausgesetzt!), quasi esset aliquid per se; nam e vita animali (wieder ein Wechsel der Bedeutung), quae a principio data est (woher, wodurch?) vita spiritualis enasci debet (enasci! debet!). All das der Verbindung zulieb: ψυχή Paulina idem est ac Philonea αἰσθητική vel Platonicum τὸ ἐπιθυμητικόν (10). — Ψυχή corporis tantum sensus, sive dolore sive voluptate afficiuntur, percipit (S. 10); doch: maximam cordis mentisque partem occupatam tenet (57), ja: mens et cor animae subjecta sunt (8. 31 u. ö.). Und so wird die ψυχή-σάρξ der ἔξω ἄνθρωπος; aber νοῦς (pariter et καρδία (23)) non est organum animae (21), ne conscientia quidem sui in anima posita est (8). — Νοῦς et καρδία νόμον θεοῦ in se complectuntur et unâ τὸν ἔσω ἄνθρωπον efficiunt (53).

Simulac de sensibus corporis cogitatur vel aliquid statuitur, spiritus (im Unerlösten nur) ejusque organa agere incipiunt (10). (Haec) pars spiritualis natura quidem propria hominis persona (das eigentliche Ich) est (57). Paulus quidem loquitur de *ἀδυνέτῳ καρδίᾳ* et *ἀδοκίμῳ νοὶ*, sed nunquam de tali spiritu (26). — *Πνεῦμα* in Adamo quidem fuit, sed nondum efficax (8). Spiritus humanus, nisi cum Deo arcte conjunctus est et cum eo commercium habet, per se efficax esse non potest (26). In homine (Adamo et irregenerato) organa spiritus, mens et cor (8), ab ipso (spiritu) se separaverunt (27. 67 u. ö.), welche nun in infidelibus communi fundamento (spiritu) carent (77). (Er setzt aber die Note hinzu: In Deo .... distingui non potest inter *πνεῦμα* ejusque organa (1. Kor. 2, 16.; R. 11, 34), sed omnia in illo ratione perfecta atque absoluta conjuncta sunt — 29*). — Diese Separation der Organe lässt zurück eine Depravation des *πνεῦμα*, die erklärt wird in dem Satze: *πνεῦμα* (humanum) in infidelibus prorsus recedere et — quod ejus substantiam attinet — in agendo — omnino otiosum esse (8. 64). Konsequent wird dann die Ansicht verneint: hominis opera prava ab eo (sc. spiritu humano) ducenda esse (25); die können ja zugeschoben werden der *ψυχή*, welche organis spiritus adjuta commercium cum spiritu habere desinit et sua tantum petens (Selbstsucht) in se persistit (24).

Durch diese Separation erscheint die Korrelation zwischen substantia und organa, substantia und agere aufgehoben, die Trichotomie durch die emancipierten Organe (welche aber nicht Organe der *ψυχή* werden, s. o.) zu einer Tetrachotomie erweitert, — wozu im *πνευματικός* noch das *πνεῦμα θεοῦ* hinzutritt. Wir aber finden unter allen nicht das für alles verantwortliche moralische Subjekt heraus; denn offenbar kann oder mag das inefficax otiosum *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* von dem Zustand und Thun weder des *ἔσω* noch des *ἔξω ἀνθρώπου* etwas wissen.

Ernesti, H. Fr. Th. L. (Die Ethik des Apostels Paulus, Leipzig, 1875) meint: ‚Nach Paulus gehört zur menschlichen Natur Geist und Leib‘; .... als drittes gehört zur Natur des Menschen dasjenige, was kraft der Einheit von Geist und Leib im Menschen besteht.‘ Dieses dritte, ‚die Seele, ist die durch Einigung von Geist und Leib entstanden Person, das eigentliche Subjekt der Menschennatur‘. Diese ‚Seele‘ ist aber ‚weder der Geist noch der Leib, noch eine solche Verschmelzung beider, in der sie aufhörten, besondere Bestandteile der menschlichen Natur zu sein‘, sondern sie ‚hat Geist und Leib als ihr Eigentum‘. — Dieser Gesichtspunkt ist aber verlassen in der unmittelbar darauf folgenden Erörterung: ‚Der Leib

ist die reelle äussere Organisation, welcher die ψυχή innerlich ist als die Potenz des individuellen Naturlebens' ... ‚Der ψυχή ist das πνεῦμα innerlich als Substrat des persönlichen Selbstbewusstseins, als deren innere Organisation' (S. 1 u. 2).

Für den uns interessierenden Begriff der eigentlichen Moralperson sind uns die Worte ‚Substrat' und ‚Potenz' zu undeutlich, zumal sie so auseinandergehalten sind, dass sie nicht von einer und derselben Substanz prädiziert sind. Mit Rücksicht auf die Definition des Leibes als äussere Organisation scheuen wir die Definition des πνεῦμα als innere ‚Organisation', zumal von ihr wieder die ‚Potenz des Naturlebens' differenziert wird. Es scheint das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου doch nur (platonisch oder aristotelisch) als Zugabe zum tierischen Naturleben gedacht zu sein. —

Cremer, H. — Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräcität, Gotha 1889 — ad 1. Thess. 5, 23: „πνεῦμα = göttliches Lebensprincip der Seele; ψυχή das individuelle Leben, in welchem das πνεῦμα zur Erscheinung kommt" (S. 897); cf. zu e. d. St. S. 745: ψυχή, das Subjekt des Lebens ... das Ich'; σῶμα der von der ψυχή (!) belebte (?) stoffliche Organismus" (S. 987). — [Wer spricht das ‚Ich'? —] Der νοῦς ist a) das reflektierende Bewusstsein, ...; c. die Gesinnung, ...; b. Organ des sittlichen Denkens, Organ des sittlichen Triebes, das intellektuelle Organ des sittlichen Triebes. — (Wir vermissen die Bestimmung der das Organ besitzenden Substanz).

II.

Philo-Hellenismus und S. Paulus.

Unsere Gegner stellten sich die Aufgabe, die Paulinische Weltanschauung in eine philosophisch-historische Rubrik einzureihen (Holsten 367 f., Lüdemann 22. 165, Kabisch 11). Die gewählte historische Rubrik ist nun die des Hellenismus und dieser ist von denselben als Dualismus aufgefasst, d. i. die Annahme zweier koordinierter, inhaltlich konträrer, umfanglich disjunkter (geschiedener), in selbständiger Spontaneität thätiger Principien. — Als Typus des Hellenismus führen sie ausdrücklich und aus-

schliesslich Philo, den zu Alexandrien bis ca. 45 n. Chr. lebenden Juden, an. In dieser historismischen Operation stellen sie Philo als Schüler des Hellenismus und Paulus als abhängigen Gesinnungsgenossen Philos hin. — Die angezogenen Schriften Philos sind die theosophischen, welche bekanntlich von Philo nur eine Erklärung der fünf Bücher Mosis sein wollen und demnach die Grundanschauung Philos doch in der Bibel gewurzelt ist.

1. In metaphysischer Beziehung schiene Philo die Supposition Holstens von der ‚an sich unreinen Materie' zu decken; da aber für Holsten Philos tote Materie als kein Princip sich darstellt, so umgeht Holsten den metaphysischen Dualismus und lässt sich vielmehr zu der Bezeugung herab, dass Paulus den Dualismus in das Metaphysische nicht hinübergeführt habe (S. 399. 400). — Philo deckt Holstens Anthropologie nicht, wie sich Philos (göttlicher) λόγος mit Holstens (gottfeindlichem) πνεῦμα τοῦ κόσμου nicht deckt, — und weil Philo (dichotomisch) den νοῦς im Menschen mit der gottgegebenen Befähigung und Verpflichtung zur Hegemonie in der ψυχή ersieht, während Holstens νοῦς nur das ‚Bewusstsein der Sinnlichkeit' sein soll.

Philo deckt ganz und gar nicht in metaphysischer Beziehung die Supposition Lüdemanns von einem lebendigen bösen Materialprincip. Denn Philos Materie an sich ist ihm bloss der kontradiktorische Gegensatz zu Geist; an sich seelenlos, qualitätslos, aus sich selbst unbeweglich ist die Materie nur ein leidender bildsamer Stoff; solange ihre Teilung in verschiedene Gestaltungen (durch die Ideen) noch nicht erfolgt ist, lässt sich von ihr nur sagen, dass sie das Verworrene, an sich Tote ist, das Leere, das Bedürftige, das Finstere, ja das Nichtseiende, — also keine Substanz ist, die sie erst wird durch Vermischung mit den Ideen, d. i. den von dem Urgrund alles Seins erschaffenen bildenden Kräften (cf. Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 841. — Überwegs Gr. d. Phil. d. Alt., S. 265. 270f.).

Philo deckt Lüdemanns anthropologische Suppositionen nicht. Denn nach Philo wird bei der Erschaffung des Menschen die tote, qualitätslose Materie von der Ideekraft occupiert, belebt und gebildet, während nach Lüdemanns Supposition bei Paulus eine leere *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*-Form von der lebendigen bösen Materie occupiert sein soll. Nach Philo hat der Mensch Anteil an Geist und Materie: *σύνθετον ἐξ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου* (De opif. m. Mg. I. p. 32; cf. Leg. Alleg. Mg. I. p. 50. 119) und zwar *ἐμπνεύσαντος θεοῦ τῆς ἰδίας δυνάμεως ὅσον ἠδύνατο δέξασθαι θνητὴ φύσις* (De nobilitate Mg. II. p. 440), während nach Lüdemann die *σάρξ* die Erscheinung eines selbständigen, bösen Materialprincips sein, — ‚der eigentliche Mensch', das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, seinem Wesen nach, aber zu keiner Kategorie des von ihm aufgestellten dualistischen Gegensatzes *πνεῦμα-σάρξ* gehören soll (48), sondern auf dem oder in dem Kampfplatze der leeren *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*-Form erst zwischen der diese Form bisher occuppierenden *σάρξ* und dem durch die Vermittelung des *δεύτερος Ἀδάμ* immanenten *πνεῦμα θεοῦ* ein anthropologischer (?), physischer und ethischer Dualismus eintrete (104. 105).

Während unsere Gegner den Menschen, wie den natürlichen, so den christlichen nicht als selbstthätiges moralisches Subjekt anerkennen, sondern ‚den eigentlichen', ‚ganzen' ‚Menschen nur als passive Form' (Lüdemann 71—77. 129), als ‚ein neutrales Substrat des Personenlebens' (Pfleiderer 66), als ‚neutralen indifferenten Durchgangspunkt und Form für die Wirkungen und den Kampf der dualistischen Substanzen' (Holsten 397), — erklärt Philo den Menschen als moralisches Subjekt folgendermassen: Adam hatte keinen anderen Erzeuger als Gott; er war vom allerbesten (!) *χοῦς* und der *πνοὴ θεοῦ* gebildet (De opif. m. p. 32. 35) und ist darum *θεοῦ τρόπον τινὰ γενόμενος εἰκὼν κατὰ τὸν ἡγεμόνα νοῦν ἐν ψυχῇ* (De nobil. Mg. II. p. 440; cf. Leg. Alleg. Mg. I. p. 50); er stand auf einer ausgezeichneten Stufe der mensch-

lichen Vollkommenheit (διενεγκὼν . . . ἀκμή . . . De opif. m. p. 32). — Lüdemann muss selbst eingestehen (106), ‚dass bei Philo der Begriff einer objektiven ἁμαρτία fehle' und dass ‚für die ἁμαρτία νεκρά sich bei Philo kein Analogon finden lasse'. — Die Begriffe fehlen aber nicht nur, sondern sind von ihm verurteilt durch den Satz (De sacrif. II, p. 261): ‚Wenn die Ideen (die gottgeschaffenen Kräfte), von denen die Qualitäten stammen, aufgehoben werden, so werden auch die Qualitäten aufgehoben.' — Philo recipiert Adams Sündenfall und lehrt, dass die Nachkommen Adams degeneriert sind (De opif. m. p. 33. 34). — Doch hat auch der Nachkomme Adams von vornherein noch das πνεῦμα θεῖον (νοῦς) und damit auch ein Wissen von Gott und Tugend (De opif. m. p. 35. — Leg. Alleg. p. 46. 47). ‚Der Geist in uns, beschränkt und nicht sichtbar, ist der Führer der Leibesglieder' (De monarchia II, p. 214). — Solange der Mensch vor der Erwachung des νοῦς im Körperlichen schlummert, befindet er sich im Zustande reiner Unschuld (Leg. Alleg. I, p. 46. — Quod D. s. immut. p. 293). Mit dem Erwachen des νοῦς ist es sittliche Aufgabe des Menschen, die Zurückdrängung der leiblichen Triebe als des Niedrigen, des Unreinen. Wohl drücken und verstumpfen diese leiblichen Triebe den νοῦς in seinem Vermögen, verderben und ersticken das sittliche Bewusstsein, aber die Erlangung wahrer Weisheit und die Vollbringung des Guten sind dem Menschen nicht unmöglich, — freilich nur mit Hilfe Gottes, insbesondere durch eine Erweckung des νοῦς durch den θεῖος λόγος (De ebriet. p. 379); als gottebenbildlich und wesensverwandt ist der Mensch fähig für die Aufnahme göttlicher Offenbarungen und göttlicher Hilfe. — Der Mensch ist wahlfrei und verantwortlich; die Sünde wird erst durch die freie Hingabe des νοῦς an das Niedere, die leiblichen Triebe, konstituiert (Leg. Alleg. I, p. 46. — Quod D. s. immut. p. 280. 293).

Anbei bemerken wir noch, a) dass bei Philo von einer

realen Trennung des σῶμα von σάρξ, welche unsere Gegner erfunden haben, keine Spur zu finden ist. Lüdemann muss zugestehen (103): ‚Philo braucht keineswegs zur Bezeichnung des Körperlichen mit Vorliebe den Ausdruck σάρξ; meist nennt er es σῶμα oder τὰ πάθη, ἡδοναί, ἐπιθυμίαι . . .; aus eigener Initiative bedient er sich des Ausdruckes σάρξ nur selten, vielmehr meist nur dann, wenn er ihm durch den alttestamentlichen Text an die Hand gegeben wird.‘ — b) Philo erklärt den ἄνθρωπος ἐπουράνιος nur als νοητός und durchaus als ἀσώματος, ja nicht einmal als σωματοειδές (De opif. m. I, 8. 32). Das Gebilde eines (nach Verdrängung der σάρξ) mit (pneumatischer?) δόξα gefüllten σῶμα als σῶμα πνευματικόν wäre also für Philo ganz und gar undenkbar.

Da nun Philo in metaphysischer Beziehung die Materie vor der Weltschöpfung nicht als ein spontan wirksames Princip anerkennt, vielmehr alle kosmische Dynamik von der Thätigkeit und den Manifestationen Gottes ableitet, der ‚Begriff der Materie‘ also — um mit Lüdemann (26) zu reden — ‚aus dem Bereiche der blossen Negation und Passivität nicht hinüberkommt in den einer positiven aktiven Grösse: so ist er für einen dualistischen Gegensatz von vornherein verdorben‘. Da in ethischer Beziehung bei Philo der Begriff einer objektiven ἁμαρτία fehlt und für die ἁμαρτία νεκρά auch kein Analogon zu finden ist: so ist die gegnerische Behauptung (Lüdemanns 25): ‚Bei Philo musste jener Dualismus von zwei im Begriff des Unendlich-Realen koordinierten, im übrigen völlig disjunkt gefassten, einander konträr entgegengesetzten Principien des Geistes und der Materie zum vollen Durchbruch kommen;‘ — und bald darauf (S. 33): ‚Bei Philo liegt der Dualismus von Geist und Materie vollkommen rein vor‘ — ein offenbarer Irrtum. — Philo selbst verwahrt sich einmal, wie gegen den Pantheismus, so auch gegen den Dualismus bei der Erklärung der Gesetzesbestimmungen über die an Lepra und

Gonorrhöe Leidenden, indem er in beiden jene Philosophen angedeutet findet, ‚welche Gott und die Endlichkeit als zwei ringende Principien einführen und alles aus der Welt erklären und auf die Welt zurückführen, aber nichts durch Gott entstehen lassen, wie Herakleitos . . .' (De leg. alleg. I. p. 89). ‚Die Vorstellung' endlich, dass die ‚Grundlehren des Philonischen Systems — lange Zeit vor Philo ausgebildet — und in weiten Kreisen verbreitet waren, — dieses Phantom, das einst die Auffassung der gesamten hellenistischen Litteratur beherrschte, ist längst aufgegeben und hat ihre allerletzte Stütze verloren, nachdem jetzt Elter die Unechtheit der aristobulischen Schrift überzeugend nachgewiesen hat' (Wendland, P., Die Therapeuten . . ., ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums, XXII. Jahrg. der Jahrbücher für klass. Philologie. Separatabdruck, Teubner, 1896, S. 736. 747).

2. Aber auch bezüglich des Hellenismus des Philo ist die eingebürgerte Ansicht bereits bereinigt und korrigiert in den sehr umfangreichen und tiefen Studien Dr. Otto Willmanns (Geschichte des Idealismus, Bd. I, S. 601 f., wo er schreibt): ‚Es wird gewöhnlich Philon als Pythagoreer genannt; sein Verhältnis zu Plato drückt das gangbare Wortspiel aus: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει.* — Die Schriften des ungewöhnlichen Mannes zeigen ihn als einen Anhänger jener mystischen theosophischen Spekulation, wie sie etwa hundert Jahre vor ihm an Rabbi Simeon Ben-Setach einen Vertreter gefunden hat, der das ‚mündliche Gesetz' oder die Überlieferung, die Kabbalah, zum Fusspunkte machte und danach das schriftliche Gesetz, die Thorah, deutete . . . Philon ist Kabbalist, und wenn in seiner Lehre Abweichungen von der Bibel auftreten, so rühren diese nicht in erster Linie von der Aufnahme griechischer Philosopheme her, sondern von dem Widerstreite, wie er zwischen Thorah und Kabbalah besteht . . . Sieht man näher zu, so kann man im Philons

Gedankenkreise fünf Elemente unterscheiden: 1) rechtgläubige, dem Wortsinne und Geiste der Schrift entsprechende Anschauungen; 2) aus der ungeschriebenen Tradition entnommene, aber dem Geiste der Schrift konforme Ansichten; 3) ethnisierende Überlieferungen und Theologeme; 4) pythagoreisch-platonische, vermöge ihres theistischen und idealistischen Charakters mit der Schrift vereinbare Lehren — und endlich 5) von den Griechen entnommene Anschauungen, welche mit den ethnisierenden, nicht aber mit den mosaischen wahlverwandt sind. — Aus dieser Verbindung so verschiedenartiger Elemente erklärt sich die Verschiedenheit der Urteile über Philon und der Wirkungen seiner Lehre. Seinem Streben, der Schrift gerecht zu werden, dankt er sein Ansehen bei den Juden (— jüdische Urteile s. in Mangeys Ausgabe in der Einleitung —) und nachmals bei den Christen; seine zum Teil glückliche Verbindung biblischer und platonischer Anschauungen finden bei den philosophierenden Kirchenvätern, besonders Klemens und Eusebius Anklang und wirken auf die christliche Kosmologie ein; — in seiner ethnisierenden Richtung dagegen folgen ihm die Häretiker und es lassen sich bis in die pantheistische Theologie der Neuzeit Spuren seiner Einwirkung finden.' (So in der Hegelschen Religionsphilosophie. Vgl. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, 1840, S. 803.)

3. Wir gehen noch näher auf den Historismus ein und stellen es in Frage, ob es denn richtig und wahr ist, dass Hellenismus den Dualismus lehrt; konkret: ob es denn richtig und wahr ist, dass ‚in den Kreisen des Hellenismus der engere, rein dualistiche σάρξ-Begriff schon lange (vor Paulus) als festgeprägte Münze von Hand zu Hand ging' (Lüdemann 216)? — Wer soll denn einen solchen geprägt haben, und bei welchen Marktleuten ist der Gebrauch derselben erwiesen?

Lüdemann ist in dieser Frage schon mit Holsten un-

eins und meint (S. 28), dass der σάρξ-Begriff Holstens, welcher ‚das ganze Menschenwesen ohne innere Gegensätze in straffer und sogar rein materiell-sinnlicher Einheitlichkeit zu fassen unternimmt und so auf die materielle Seite jenes Dualismus fallen lässt' — ‚weder jüdisch noch hellenistisch sei'. — Wir stellen nebenbei auch das in Frage, ob Lüdemann mehr vom Hellenismus verstanden hat als Holsten.

Lüdemann eskamotiert dem Holstenschen σάρξ-Begriff den νοῦς ab und kategorisiert den isolierten νοῦς als ein — ‚zum πνεῦμα τοῦ κόσμου koordiniertes' (!) — πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. — Den nach der Lostrennung und Isolierung des νοῦς übrigen Teil des Menschen (oder der Holstenschen σάρξ) kategorisiert er als dualistische lebendige σάρξ — und behauptet, dass, sowie der Hellene diese σάρξ dualistisch zum νοῦς (als πνεῦμα θεῖον) gedacht hätte, Paulus diese σάρξ — wohl nicht zum νοῦς, als dem angeblich als neutralen, indifferenten Kampfplatz und Durchgangspunkt von den dualistischen Principien benützten πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (‚Bruderbegriff zu dem als ψυχή wirkenden πνεῦμα τοῦ κόσμου'), sondern — erst zu dem durch den δεύτερος Ἀδάμ (zur Immanenz im πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου unter gleichzeitiger Vernichtung der vorher immanenten σάρξ) vermittelten πνεῦμα θεοῦ im Dualismus gedacht habe.[1])

---

[1]) Holsten leitet das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου vom πνεῦμα τοῦ κόσμου ab und konstruiert einen Dualismus zwischen dem Weltlichen und dem neu geoffenbarten Göttlichen, wobei er nur vergisst, dass er den Menschen durch Erschaffung von Gott abgeleitet hat.

Lüdemann hat unter dem Oberbegriff: ‚Sein' vier disjunkte Begriffe: θεός, πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, πνεῦμα τοῦ κόσμου und ὕλη, von welchen keiner vom anderen als abgeleitet gedacht werden soll. Er konstruiert den Dualismus zwischen θεός und σάρξ (als πνεῦμα τοῦ κόσμου samt ὕλη). Es bleibt übrig das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (νοῦς), dessen Substantialität er gegen Holsten behauptet, dessen Ableitung vom πνεῦμα τοῦ κόσμου er gegen denselben bestreitet, — dessen

Holsten, Lüdemann, Pfleiderer etc.... haben vergessen, den Präger des dualistischen σάρξ-Begriffes anzugeben; sie haben auch nicht näher bestimmt, was unter ‚Hellenismus', ‚griechischem Geist' konkret zu fassen ist. Wohl aber berufen sie sich wiederholt auf Plato und die Stoa und nur auf diese, als wenn die von Plato und der Stoa an die Hellenen vererbten Begriffe den dualistischen σάρξ-Begriff ergeben hätten. (Auch Harnack, Dogmengesch. I. S. 80 ff. basiert die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie nur auf Plato und die Stoa.)

A. War denn Plato Dualist? — Plato nimmt doch als einen einmaligen Urakt eine Weltschöpfung an, wenn er auch die Weltbildung dem vom transcendenten Gott geschaffenen gleichsam niederen innerweltlichen Ideen-Gott überlässt. In Rep. VI. p. 509b und Phaedo p. 97c ist dargelegt, dass alles, was existiert und erkennbar ist, von Gott seine Existenz und Erkennbarkeit hat. Diese Aussage bezieht sich etwa nur auf das νοητὸν γένος (οὐσία), ἰδέαι . . . und nicht auf die Materie, ὕλη? Gesetzt, dann warum? Weil, — wie in der Forderung des Parmenides an den Philosophen ausgesagt ist, — wenn das Wissbare in der Erscheinungswelt bis ins kleinste hinaus gefunden wäre, in dieser gar kein Rest eines Seienden zurückbliebe, — die

---

Ableitung aber von θεός er gegen uns bestreitet; — es bleibt ihm übrig als der über den Dualismus spottende dritte.

Ebenso spottet der übriggebliebene νοῦς, wenn Lüdemann die Immanenz Gottes im πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου eintreten lässt durch die Vermittelung eines durchaus nur geschaffenen Wesens, des δεύτερος Ἀδάμ. Was heisst das, eine ‚Immanenz' ‚vermitteln'? — Hat etwa der δεύτερος Ἀδάμ die das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου occupierende σάρξ vorerst zu verdrängen, zu vernichten gehabt? Nein. Wenn aber dem zur Immanenz eindringenden Gott die unmittelbare Berührung, Verdrängung, Vernichtung der σάρξ überlassen wird, worin bestand die Vermittelung? —

Ebenso spottet der übriggebliebene νοῦς über die Abwälzung der Sünden von Gal. 5, 19—21. auf die νοῦς-lose σάρξ.

ὕλη an sich also ein οὐκ ὄν nur gilt — und eigentlich (wie Zeller und Siebeck nachgewiesen zu haben glauben) geradezu der Raum ist, in welchem und nicht aus welcher (ἐν ᾧ und nicht ἐξ οὗ: Tim. p. 49c ff.) die Dinge gebildet wurden. Alles Sinnlichseiende ist seiend nur als Mischung von Ideen und ὕλη und trägt seine ganze Existenz von der in sie hineinscheinenden Ideenwelt zu Lehen. Sofern die Dinge sind, ist ihr Sein und Bestand von keinem dualistischen Principe abgeleitet.

‚Die Erklärung der Welt aus dem Gedanken' — schreibt Dr. Otto Willmann, Geschichte d. Idealismus, 1894, Bd. I, S. 533 — ‚hat Aristoteles weitergeführt; seine Entelechien sind im gewissen Betracht die Erben der pythagoreischen Konstruktionsprincipien, der sokratischen ὅροι und der platonischen Ideen'. — Bei Aristoteles ist die Materie wohl nicht ein Nichtseiendes schlechthin; niemals aber existiert ein Stoff ohne Form als Entelechie; der Stoff ist das Leidende, das Bestimmtwerdende (ὑπομένουσα αἰτία: Phys. I, 9, 2. und 3) und so im relativen Sinne doch ein Nichtseiendes, kein Princip, kein böses Princip. Τῆς ὕλης τὸ πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι (De gen. et corr. III. 9). — Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον (Mor. Eud. VII, 14. p. 1248).

Gott ist das aktuelle Princip, das ewige Prius aller Entwicklung. Gott wird als Geist schlechthin überweltlich gefasst — und lediglich dadurch bewegend, dass die von ihm in die Materie eingeschaffenen gedanklichen Keimkräfte (ihm insofern zustreben, dass sie) dem Dasein zustreben. Das die Natur durchwaltende θεῖον, ja auch die dasselbe entbindende Bewegung ist in den Gottesbegriff einzubeziehen, wenn er in seiner Ganzheit gefasst werden soll. Auch bei Aristoteles ist Gott transcendent und immanent. Die Natur ist ihm nicht θεία aber δαιμονία, worin er sich dem theologischen Sprachgebrauche anschliesst, der das in die Endlichkeit eingehende Göttliche dämonisch nennt. — In den Organismen ist die ψυχή die Einheit der

drei Principien: *τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα* (de anima II, 4. p. 415b, 9: *ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία. καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία*). — Der besonders präexistierende *νοῦς* kommt von aussen her der *ψυχή* zu, ist von ihr trennbar und unsterblich (de gen. et corr. II, 3 — de anima II, 2). Die *ψυχή* ist Stoff und Potenz für den *νοῦς*, aber Form und Aktualität für den Körper. Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der niederen Wesen und ist doch zugleich auch über diese erhaben durch den nur ihr zukommenden *νοῦς* (de anima III, 8). Der (menschliche) Leib ist um der (menschlichen) Seele willen vorhanden. *Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (De coelo I, 4). In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten, findet Aristoteles etwas Zweckvolles, Schönes, Göttliches. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Masse der näheren oder entfernteren, der dauernden oder zeitbegrenzten Einwirkung Gottes. Auf dieser Abstufung nur ist auch der Zerfall der menschlichen Natur in einen dauernden (unsterblichen) und vergänglichen und demgemäss in einen mehr oder minderwertigen Teil begründet. Und wenn an diesem Punkte der Unverstand noch so oft den Irrtum eines Dualismus unterbringen zu müssen oder unterbracht zu haben wähnt, so bleibt die griechische Philosophie ausser Verantwortung dafür.

Beim Ermatten des geistigen Lebens vom dritten Jahrhunderte abwärts entstand eine Gedankenbildung von pantheistischer, individualistischer, nominalistischer Richtung, die Lehre der Stoa, die weiter in einer atheistischen Physik (Materialismus), im moralischen Atomismus, im Sensualismus des Epikureismus ihren Ausgang fand.

Dank dem Anschlusse der Stoa an die physische Theologie des Aristoteles geht auch die stoische Spekulation (‚die sich als die angesehenste und populärste bis in das zweite Jahrhundert nach Christus behauptet hat')

auf die Gottheit als Erstes zurück. Zeus wird wohl nur selten mehr als der Schöpfer-König verehrt, vielmehr nur als die Weltseele gefasst. (Gleichwohl lehren die Stoiker neben Zeus als Weltseele auch noch die *Διὸς σύνεσις* oder *πρόνοια*). — Von der göttlichen Weltseele stammen die Einzelseelen, sie sind Teile und Ablösungen von ihr (*μόρια καὶ ἀποσπάσματα*: Epist. Diss. I, 14, 6). Die Weltseele (*ὁ θεός, λόγος, λόγος σπερματικός*) bezw. die Einzelseelen (*λόγοι σπερματικοί*) sind der Materie eingeschaffen (cf. Diog. L. VII, 156: *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*, — nach Chrys.: *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχές παντὶ τῷ σώματι διῆκον*) als das *ποιοῦν*; während die Materie (*ὕλη*) *ἄποιος*, das *πάσχον* (Diog. L. VII, 134. — Senec. Epist. 65, 2: ‚iners') — also kein dualistisches Princip ist.

In der Kaiserzeit war auch die epikureische Schule sehr verbreitet. Epikur ist als Epigone Demokrits ganz Materialist. (Cf. Überwegs Gr. d. Geschichte d. Philosophie, S. 240 f.) Von Ewigkeit her existieren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte (?) Gestalt, Grösse und Schwere. Ursprünglich, vermöge der Schwere in Bewegung nach unten (?) geraten sie durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome . . . in eine andere Bewegung . . . in eine Weltbildung. Die Tiere und Menschen sind allmähliche Produkte der Erde. Die Seele ist (nicht einmal die Wärme der Bewegung, sondern) ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper. Da auch die Götter (des Volksglaubens) selbst nur aus den feinsten Atomen gebildet sind (‚übrigens, in den leeren Räumen zwischen den Welten wohnend, um die Welt und um die Menschen sich nicht kümmern und höchstens als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse der Menschen dienen'), — so ist auch in dieser Theorie von einem dualistischen Principe oder dualistischen Begriffe keine Spur.

Wenn wir bei den Skeptikern nachfragen wollten,

so kommt uns als Antwort zu: ‚Wir bestimmen nichts, — auch nicht, dass wir nichts bestimmen.‘

Aber auch die Eklektiker prägten keine metaphysischen oder anthropologischen Dogmen, teils aus Skepsis, teils aus Mangel an Interesse für solche Fragen.

Der Kern altitalischer Weisheit war, dass im Grunde nur ein Gott, Jupiter, existiere, dieser aber nichts anderes als das Sonnenfeuer sei, welches als die Weltseele die Quelle alles die körperliche Natur durchdringenden Lebendigen und Geistigen sei (Ennius bei Varro 5, 64. 65). — In späterer Zeit, zumal in der Kaiserzeit, besass Rom ungezählte Scharen von Gottheiten, — aber den Nachweis für eine dualistische Grundanschauung wird man nicht erbringen. — Die (in Rom hochgeachtete) Sibylle behauptet in ihren Sprüchen, dass nach ihrem Tode ihr Geist sich der Luft beimischen werde, wodurch diesem Elemente prophetische Stimmung und Klang mitgeteilt werden würde, ihr Leib aber zu Staub werde; dass aber dieser Pflanzen und Kräuter nähre, deren Genuss wieder auch die Tiere zu Extispicien befähigen werde (Plut. de Pyth. orac. p. 398). — Als Indicien gegen den Glauben an ein dualistisches böses Materialprincip können gelten: dass die Römer an böse Genien (Val. Max. I. 7, 7 — Plut. Brut. 36) und an Spukgeister (Apul. de D. S. p. 152 f.) glaubten; — dass bei dem römischen Kultus es sich nicht um Reinigung der Menschen handelte, sondern um die wirksamsten und zwar sinnlichen Mittel, die Götter zu eigenen Diensten dienstbar zu machen; der Bericht des Dionysios (2, 23), dass die Römer ‚in irdenen Töpfen und Schüsseln den Göttern Kuchen von Gerstenmehl, geröstetes Mehl und einige Früchte vorsetzten, die Libationen aus irdenen Bechern und Krügen ausgössen‘; — des Plutarch (adv. Col. 31), dass eine Gemeinde ohne Heiligtum ... ohne Opfer ... noch niemand gesehen habe, noch sehen werde; — — auch noch des (ca. 150 n. Chr.) Maximus von Tyrus (Diss. 8, 3): ‚Bei den Griechen ist es Gesetz, die Götter zu ehren mit dem Schönsten auf der Erde, mit reinem Stoff . . .‘ U. dergl. m.

B. In ethischer Beziehung hat Plato ein Rom. 7, 14—23. — Er bezeugt eine κακία ἐν ψυχῇ (Gorg. p. 478c) und dass der Mensch aus Fehlerhaftigkeit des Körpers (oder aus Mangel an Zucht in der Jugend) wider Willen böse sein kann (Tim. p. 86d, 87a). Aber Plato spricht auch von jener κακία wie von ‚einem Sündenstachel, der

dem Menschen von alter ungesühnter Schuld her eingesenkt ist und umtreibend Frevel gebiert, (: *οἶστρος δ' ἐστί τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καί ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων περιφερόμενος ἀλιτηριώδης* — Legg. IX. p. 854c). Cf. R. 5, 12. — Die Tugend ist Freigut (*ἀδέσποτος*); wer ihr Ehre oder Unehre erweist, wird mehr, wird weniger von ihr erhalten; die Verantwortung hat, wer da wählt; Gott hat keine (*αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος:* Rep. X. p. 617e). — Freilich bedarf der Mensch der göttlichen Gnade, um im Guten fest zu werden und die Tugend im Besitz zu haben; denn sie ist *θεία μοῖρα παραγιγνομένη:* Men. p. 100a und b. Cf. R. 8, 2 f.

Aristoteles kennt oder anerkennt keine verhängnisvolle Ursünde, aber auch kein böses Princip. — ‚In dem Ursprünglichen ist kein Böses, keine Sünde, kein Verderben: *οὔτε κακὸν, οὔτε ἁμάρτημα, οὔτε διαφθερμένον.*' ‚Das Böse ist überhaupt nicht ausser den Handlungen: *οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα* (Met. IX. 9, 8. u. 9). In unserer Gewalt steht die Tugend und gleichsehr die Schlechtigkeit: *ἐφ ἡμῖν καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία* (Eth. Nic. III, 7). Die Freiwilligkeit ist das Erfordernis für jede Handlung, welche der sittlichen Beurteilung unterliegen soll (Eth. Nic. III, 3). Die Wahlfreiheit steht zwischen zwei Antrieben, dem von der Vernunft geleiteten Streben, dem Willen, *βούλησις* — und dem vernunftlosen, aber durch die Vernunft leitbaren, der Begierde, *ὄρεξις* (Eth. Nic. I, 13 — de anima III, 11 — Pol. VII, 14), in welch letzterer die Entscheidung zum Bösen noch unausgesprochen ist (Met. IX, 7). Auch für die die Handlungen eines jeden mitbestimmende Gemütsbeschaffenheit (*ἕξις*) und die Anschauung (*φαντασία*) weist er die Verantwortung dem Moralsubjekte zu (Eth. Nic. III, 7 — VII, 5). Ein wesensgemässes, — beim Menschen also ein vernunftgemässes Verhalten und Thun ist sittlich; der Vernunft sollen die niederen Funktionen gehorchen. Die *πάθη* sind an sich nicht böse.

Eine vernunftgemässe Befriedigung derselben ‚heilt' sie (κάθαρσις: Pol. II, 1267a, 5—7 — VIII, 7c). Ein tierisches Leben zu führen, ist schlecht, ethisch-politisch zu leben, ist gut, der Theorie sich zu widmen, ist göttlich und gewährt die höchste Glückseligkeit. —

Ähnlich die Stoa. Von der Materie wird die Unvollkommenheit der Dinge allerdings abgeleitet, doch nur darum, weil sich der Stoff der Absicht der Vernunft nicht durchgängig füge; aber die Materie an sich ist kein böses Princip: οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν — lehrt Chrysipp (Plut. de comm. not. 33). Nach Zeno und Chrysipp heisst sittlich leben: ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει (Diog. L. VII, 87—89).

In der Ethik Epikurs sind die πάθη die Kriterien für das Gute, d. i. das selige Leben. Die ἐπιθυμίαι unterscheidet er in ἀναγκαῖαι und κεναί. Die Einsicht, Erwägung und Bevorzugung der ἐπιθυμίαι ἀναγκαῖαι ist die Kardinaltugend. Die ἐπιθυμίαι κεναί sind aber durchaus nicht auf ein dualistisches Princip gegründet.

Bei Posidonius in Rhodus lernten viele Römer, dass die Affekte von den unvernünftigen Vermögen (nicht Teilen) der einen und derselben Seele herrühren; von Philo aus Larissa und seinem Schüler Antiochus konnte Cicero den Römern die Lehre vermitteln, dass der Mensch die höchste geistige und körperliche Vollkommenheit und den Besitz aller geistigen, körperlichen und äusseren Güter anzustreben habe. (Das sind antidualistische Lehren.) — Cicero (gest. 43 v. Chr.) war wirklich der bedeutendste Vermittler griechischer Philosophie in Rom. In seinen fünf Büchern vom höchsten Gute verteidigt er (4. B.) die sinnlichen Dinge als auch von der Natur und auch zum glückseligen Leben gehörig. Die Tugenden sind convenientia naturae (De off. I, 28, 98). Die Natur ist Princip und Norm der Tugend (I, 4, 11 — 28, 100 — III, 3, 13 — cf. III, 17, 69. 72), boni viri nomen gleichsam die Korrek-

tur (III, 20, 82); — durch die Frage des Nutzens (II) aber wird die Tugend eine selbstische und dadurch entwürdigt. — Seneca (bis 65 n. Chr.) ist nur der korrekteste und einflussreichste Vertreter der Stoa. Er lehrt: die Vernunft macht den Menschen zum Menschen (Ep. 121, 14). Principiell Böses kennt er keines: nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum (Benef. VII. 2, 1). — Allerdings begegnen wir bei Seneca einem idealisierenden, den Neuplatonismus ankündenden Zuge, wenn er corpus hoc (statt dessen als ἄπαξ λεγόμενον: ‚caro': Ep. 65, 22) non domum sed hospitium et quidem breve hospitium (Ep. 120, 14) nennt. Es ist die Spannung eines ursprünglich pantheistischen Idealismus und kommt nahe der Vorstellung und kann übergehen zur Ahnung eines transcendenten Gottes mit der Konsequenz für die Vorstellung von einer menschlichen Geistseele. Wenn man die Entwicklung eines zwischen Nominalismus und Realismus schwankenden Idealismus bei der thatsächlichen sinnlichen Erfassung der Wirklichkeit als einen Dualismus konstatiert, so wählt man eben eine grundfalsche Bezeichnung. — Übrigens haben mehrfache Untersuchungen (die letzte von Kreyherr, Ännäus Seneca und seine Beziehungen zum Christentum, 1887) erwiesen eine Abhängigkeit des Seneca vom Paulus und nicht umgekehrt. —

C. Der Begriff der Sünde (ἁμαρτία) im besonderen.

Man beachte als Grundmomente für den Begriff der Sünde die allzeit und allgemeinen gekannten und geachteten korrelaten Begriffe: εὐσέβεια, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, — dann das uralte μηδὲν ἄγαν, — und dazu das Y der pythagoreischen Schule, durch welches die sittliche Wahl gekennzeichnet war.

Die Anschauungen über das Wesen der Sünde, welche den ‚Hellenen' in der Tiefe zu Grunde lagen, hebt C. F. Nägelsbach in seiner Homerischen Theologie (2. Aufl., Nürnberg 1861), S. 317, auf die Fragen: ‚Was ist die Sünde bezüglich des Menschen für sich, wie kommt sie in

denselben, wie wird der Mensch ein Sünder, ist die Sünde von Natur in ihm oder wird sie von aussen an ihn gebracht?' in der Antwort: ‚Die Sünde entspringt aus der ἄτη, der (Störung, Verwirrung, Berückung) Bethörung des an sich normalen Verstandes' (S. 114:) ‚durch einen ‚böse wirkenden Dämon'. — S. 320: ‚Endlich wurde die ἄτη personifiziert', — aber S. 71: ‚diese Personifikation hat nur allegorisches Wesen'. — S. 321: ‚Eine Selbstrechtfertigung des Menschen (S. 343: durch ‚Schieben der Sünde auf die Götter') erkennt das ehrliche Gewissen nicht an.' — S. 322: ‚Die Macht, welche die mögliche Sünde zur wirklichen werden lässt, ruht im Ich des Menschen selbst.' ‚Das Ich, sofern es sich in sich selbst zurückzieht und zum Gesetze seines Thuns und Lassens macht', ‚sich selbst eine den göttlichen Satzungen feindselige Centralität beilegt', ‚ist die Negation und Aufhebung der göttlichen Ordnungen'. — S. 288, cf. 129: ‚Die Sünde ist eine ὕβρις, Überhebung, als Gegensatz zur σωφροσύνη' und S. 335: ‚hat Götter und Menschen gegen sich'. — S. 345: ‚Der Stachel des Schuldbewusstseins ist die vom Gewissen bezeugte göttliche Strafgerechtigkeit.' — S. 350: ‚Indem sich der Sünder der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen weiss, wird in ihm das Verlangen nach Sühnung rege. Die Sühne begreift in sich die Unterlassung und womöglich das Gutmachen des Vergehens, . . . das Opfer, . . . das Gebet . . .'. — (Cf. Luthardt, Die antike Ethik, 1887, S. 29).

Demokrit giebt als Grund der ἁμαρτία mit einem Wortspiele die ἀμαθίη, die Unwissenheit an (cf. Willmann, Idealismus, p. 345). Sokrates bildet zum vorigen nur den positiven Satz: Die Tugend ist die richtige Einsicht (Xen. Mem. III. 9, 4 f. — IV. 6, 11 und oft bei Plato und Aristoteles). — Die Grundanschauung hält auch Plato in der Haupttugend σοφία fest, bestimmt aber den Begriff der Sünde auch näher, indem er in die freiwillige Nichtehrung der Tugend (welche ein Freigut, ἀδέσποτος, ist) die αἰτία

ἑλομένου (Rep. X. p. 617e) setzt. — Aristoteles bestimmt die Sünde als die ‚freiwillige' (Eth. Nic. III. 7) ‚Entscheidung zum Schlechten' (Met. IX. 9, 7; cf. 8. 9). Es gehört dazu 1) die Einsicht (εἰδώς), 2) der Vorsatz (προαιρούμενος) (Eth. Nic. II. 4, 3), welch letzterer das Hauptmoment ist (Ib. VIII. 13, 11). Sie erscheint als ἡ ὑπερβολή oder als ἡ ἔλλειψις gegenüber der μεσότης (Ib. II. 2, 1—7 — 6, 9. 13. 14). — Die Stoa lehrt: πᾶς φαῦλος μαίνεται und erklärt hiermit auch die Sünde als geistiges Erkranken oder Kranksein, während ein physisch Kranker gleichwohl ein Weiser und auch durch Selbstmord den Göttern gleich werden kann (Stob. Ecl. eth. p. 563). Keine That als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung (Princip!) geschieht; im entgegengesetzten Falle ist sie schlecht. (Orig. c. Cels. IV, 45). — Epikur würde die Sünde erklären als einen Defekt in der φρόνησις, als einen Fehler in der Abmessung (συμμέτρησις) des Übergewichtes der zu erwartenden oder der verinnerten Lust, — also wieder nur als ein geistiges Ereignis. — Cicero, sowie Seneca ersehen die Sünde in der Wahl des Naturwidrigen (De Fin. III.). Cicero übersetzt die πάθη mit perturbationes und erfasst sie als aversa a recta ratione animi commotio (Tusc. V. c, 6). Seneca erklärt insbesondere wieder die Sünde als ‚Krankheit des Geistes' (Quaest. nat. 2, 35), die Allgemeinheit der Sünde als ‚allgemeinen Wahnsinn' (ibid. 3, 30).

Fügen wir hier auch noch die Lehre des als Urquelle verdächtigten Parsismus an: ‚Am Anfange der Geschichte des Menschen steht auch der Abfall und die Sünde. — Die Sünde begann als Wahn und Bethörung im Verstande und reifte in der That. — Ahriman bemächtigte sich ihrer Gedanken und verbildete ihre Seelen. — Ahriman selbst ist Geist (‚wie seine Devas Geister sind'). Lüge ist sein Wesen. Durch Lüge bethört er die Menschen, durch Zweifel

macht er sie an der Wahrheit irre und ungewiss; aus Lüge und Zweifel erwachsen alle bösen Thaten der Menschen.' (Döllinger, J. u. H., S. 367. 357). — ‚Ahrimans Feindschaft gegen das Gute entstammt nicht seiner niederen Natur, die ihm von der Urgottheit her nicht anhaften konnte, sondern dem Neide gegen Ormuzd; sein Fall ist also nicht ein Herabsinken in die Materie, sondern eine Wendung zum Bösen, ein Akt der Freiheit' (Willmann, Gesch. d. Idealismus, S. 81).

Da nun weder der ‚Präger' des dualistischen σάρξ-Begriffes in einem der öffentlichen Münzämter, noch auf dem öffentlichen Markte die ‚Vermittelung von Hand zu Hand' zu entdecken ist, so bleibt unseren Gegnern auch fernerhin die Aufgabe, ihre Behauptungen durch einen überzeugungskräftigen historischen Nachweis aus etwa geheimen Quellen zu rechtfertigen, und erst dann werden ihre Behauptungen eigentlich der Untersuchung wert, ob auch der heilige Paulus aus denselben einen dualistischen σάρξ-Begriff vermittelt bekommen und aeceptiert habe.

D. Mögen jüdische Sekten manches von den Magiern (wie die Unterscheidung des Geistigen und Materiellen als solche des Lichtes und der Finsternis, und schlechthin auch als solche des Guten und des Üblen, sowie eine in das Magische hinüberspielende Verherrlichung des Lichtes) und manches vom Hellenismus angenommen haben, den Monotheismus und die Verehrung Gottes als Schöpfer und Herrn des Alls haben sie gegen einen Dualismus nie aufgegeben und einen dualistischen σάρξ-Begriff nie aufgenommen. Der Jude hat das Materielle immer auch zu schätzen gewusst und auch die Asketiker unter ihnen, die Essäer und die Therapeuten (deren Name: Pfleger, Heilverständige, nur die Übersetzung des Namens der Essäer ist) haben sich alter Traditionen und alter Bücher berühmt, ‚aus denen sie sich zumeist das aneignen, was für die Seele und für den Leib frommt; aus denselben schöpfen sie die Kunde

von den Heilwurzeln und der Eigenart der Steine .... (Jos. de bell. Jud. II, 8, 6). Allerdings, als Asketiker, sehen sie den Leib als Fessel an in dem mystischen Streben, sich Gott zu nähern; aber kann das nicht auch auf Gen. I, 26. 28 — 4, 7 — Ps. 8, 7 u. a., d. i. auf der moralischen Verpflichtung des Menschen, als von Gott gesetzter Herr, über alles Niedere zu herrschen, begründet sein? Hätten sie einen dualistischen σάρξ-Begriff gehegt, sie hätten den dürftigen und kranken Leib nicht gepflegt und die Pflege nicht als gutes Werk gelehrt. Ihre Ansicht über Unreinheit der Materie ist ganz und gar nicht dualistisch, da sie 1) auf Grund eines Gebotes 2) einen Teil nur der Materie jeweilig ausscheiden, während sie den weitaus überwiegenden übrigen als rein und gut und nützlich schätzen und hegen. Das (doch auch materielle) Wasser aber war, wie auch von anderen Völkern, denen man Dualismus supponiert, wie bei den Ägyptern (cf. Willmann, a. a. O. 47 — 55 — 59), auch im Parsismus (Döllinger, H. u. J. 377), absolut als rein geschätzt.

E. Die Erneuerung der pythagoreischen Schule hat in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus wohl begonnen; doch hatten vorerst Sammler, Leser, Grammatiker, Ordner ihre Arbeit zu leisten und waren noch ohne weiteren Einfluss auf die Denkweise anderer, wie z. B. Seneca (quaest. nat. VII. 32) noch nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. — Sein Zeitgenosse Apollonius von Tyana in Kappadokien ist der erste, der in seiner Schrift über die Opfer (‚wovon ein Fragment nur uns durch Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt ist') das Material für die Holsten-Lüdemannsche Supposition schafft, indem er schreibt: „.... Es giebt kein Gewächs, wie deren die Erde von Anbeginn hervorgebracht, kein Tier, das auf ihr oder in der Luft lebt, welchem nicht Unreinheit (μίασμα) anhaftete.' — Eine ähnliche Äusserung finden wir erst wieder bei Plutarch (de EI

apud Delph. 19): ‚Das Seiende muss Eines sein, wie das Eine das Seiende ist; das Anderssein (ἑτερότης) läuft, von dem Seienden sich scheidend, in das Werden des Nichtseienden aus (ἐξίσταται). . . Das Eine aber ist lauter und rein, die Anmischung eines anderen ist Befleckung (μιασμός) . . .; so kommt dem Unvergänglichen und Reinen zu, dass es Eines und ungemischt (ἄκρατον) sei.' — Aber wo ist der historische Erweis, dass der heilige Paulus ein Schüler des Apollonius von Tyana gewesen wäre? Flavius Philostratus hätte in seinem (unter Septimius Severus verfassten) Tendenzroman über Apollonius von Tyana es gewiss nicht versäumt, es eventuell zu verzeichnen, dass auch ein Apostel des Christentums bei Apollonius eine Anleihe von Wissen genommen hätte; er berichtet aber nichts davon. — Und Plutarch (gest. um 125 nach Chr.) ist doch auch nur ein Vorläufer des Neuplatonismus, dessen Begründer erst der Alexandriner Ammonius Sakkas (gest. 250 nach Chr.), beziehungsweise für die syrische Schule Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien (gest. um 330 nach Chr.), beziehungsweise für die atheniensische Schule der jüngere Plutarch (gest. um 433 nach Chr.) sind. Als die Neuplatoniker ihre philosophisch-religiösen ‚Münzen geprägt haben und von Hand zu Hand' in Umlauf brachten, da konnte der Autor der ‚Paulinischen Hauptbriefe' nur mehr vom Himmel herab dem Treiben nachsehen. —

Schliesslich erlauben wir uns noch ein für unsere Gegner unverdächtiges Urteil hinzuzufügen. Harnack, A. Dr. (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, S. 127. 128), meint: ‚Zur Annahme eines principiellen Dualismus konnten die nicht verführt (!) werden, welche an Gott, den allmächtigen Schöpfer, glaubten und die Verklärung der Erde sowie die sichtbare Herrschaft Christi auf derselben erwarteten' (wir möchten sagen: und an eine Auferstehung der menschlichen Leiber und eine Verklärung der Natur glaubten (cf. 1. Kor. 15 — 2. Kor. 4, 10. 11 — 5, 1 f. — 1. Thess.

4, 15. 16 — 2. Thess. 1, 7 f. — Rom. 8, 21 f. etc. cf. XX). ‚Die schon von der Stoa erschlossene Auffassung von der Welt als eines planvollen Ganzen, welche der christliche Monotheismus bestärkte, . . . und die eschatologischen Hoffnungen . . . haben die Gemeinden vor dem theoretischen Dualismus geschützt . . . und liessen es nicht zu, aus der praktischen Verpflichtung zur Weltentsagung und dem tiefen Misstrauen in Bezug auf das ‚Fleisch' eine theoretische Schlussfolgerung im Sinne des principiellen Dualismus zu ziehen.' — ‚Diesen Schritt' — sagt derselbe Autor selbst (S. 127 Anm.) — ‚hat erst und nur die ‚häretische Gnosis' gethan.' — Derselbe schreibt auch S. 78: ‚Auf die erste Generation der Christgläubigen hat weder die Religionsphilosophie Philos noch die Denkweise, aus der sie stammt, einen nachweisbaren Einfluss geübt.' — S. 41: ‚Des Apostels Paulus Auffassung vom Christentum weist keinen griechischen Einfluss, wenigstens nicht mehr von diesem Einfluss als das palästinensische Judentum der Zeit auf.' Und S. 66: ‚Hellenische Einflüsse dürften sich bei Paulus überhaupt nur durch das Medium der jüdisch-palästinensischen Theologie überliefert nachweisen lassen, in welcher sie jedoch mit wirklicher Sicherheit nicht konstatiert werden können.' — Endlich S. 42: ‚Die Paulinische Theologie, diese Theologie eines gewesenen Pharisäers, ist der stärkste Beweis für die selbständige und universale Kraft des Eindrucks der Person Jesu.' —

III.

Lehrt S. Paulus zweierlei Wahrheit?

Holsten findet wohl den Widerspruch zwischen seinen Behauptungen zu R. 7, dass Sünde und Tod eine notwen-

dige Folge der dem Menschen anerschaffenen Endlichkeit sei, und der Lehre in R. 5, 12 f., dass Sünde und Tod Folge der Sünde des einen ersten Menschen ist (407). ‚Paulus spricht allerdings R. 8, 20 von einer Unterwerfung der Natur unter die Vergänglichkeit mit Rücksicht auf jenen Fluch der Genesisstelle, um den Menschen durch das Übel ihrer Vergänglichkeit für die Sünde zu bestrafen, ... aber dem Paulus hat für seine Vorstellung vom Wesen des Menschen jener Ausspruch keine weitere Bedeutung' (sagt Holsten 417, welcher doch den Menschen nur als σάρξ erklärte). ‚Paulus denkt den Tod als Folge der physischen Endlichkeit — und als Folge der ethischen Sündigkeit der σάρξ' (418) — als auch ‚als Folge einer imputatio peccati Adae' (419). ‚Paulus betrachtet die Entwicklung der Weltordnung vom Standpunkte der ‚objektiven Notwendigkeit', so dass ‚Gott gleichgültig gegen die Subjektivität determiniert' (R. 9) — und vom Standpunkte ‚der freien Subjektivität', so dass ‚die Subjekte durch eigene freie That von der Teilnahme am messianischen Reiche sich ausschliessen' (R. 11) (419). u. dergl. m. — Endlich behauptet Holsten: ‚Paulus spricht das Widersprechende auf gleiche Weise als wahrhaft aus; auch wir müssen daher im Sinne des Paulus den Widerspruch und beides zusammen denken' (420).

Lüdemann findet wohl auch ‚auf zwei verschiedenen anthropologischen Grundlagen zwei voneinander abweichende Gedankenreihen' und findet in der einen, der ‚religiösen oder subjektiv-ideellen: Freiheit, Verantwortlichkeit, Zurechnung, Straffälligkeit, Entstehung der Sünde im freien Subjekt selbst, objektive Schuld und subjektives Schuldbewusstsein als Keimpunkt der ganzen Entwicklung, — dann nur Rückgang auf die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως' (wohl ἐν χάριτι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ), Auferstehung ... —; in der anderen, der ‚ethischen, oder objektiv-realen: Naturnotwendigkeit der Sünde, Entstehung der letzteren nicht sowohl im als am

Subjekt, ohne sein Wissen und Wollen' ... wo ‚die Kategorien der Sündenstrafe und des stellvertretenden Strafleidens offenbar keinen Platz finden', ‚der *νόμος πίστεως* und die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* unweigerlich herausgedrängt werden', ... dann eine — ‚für das Subjekt gänzlich mühelose' — ‚Heraufführung eines neuen Zustandes durch den *Ἀδὰμ μέλλων*' — unter gleichzeitiger ‚Vernichtung der *σάρξ*' .... (171—173, — cf. 165, — 207, — 211—217). — Aber für Lüdemann ‚ist das Nebeneinanderstehen zweier Betrachtungsweisen in der Lehre des Apostels kein Rätsel' (215). Der judaistische Gedankenkreis ist nur eine Täuschungsoperation Gottes (‚damit der Überfluss der Gnade desto herrlicher offenbar werde') und des Apostels ‚auf Kosten seiner Überzeugung' (206 f.). ‚Genuin paulinisch ist der hellenistische (?) Gedankenkreis um den dualistischen *σάρξ*-Begriff' (216). Gegenüber dem Zuruf Ernestis und Müllers: peccati ultor non peccati autor — entgegnet nämlich Lüdemann: ‚Nicht Gott, sondern ein gottwidriges Princip, die *σάρξ*, die *ἔχθρα εἰς θεόν*, wirkt die Sünde und steht Gott in dualistischer Selbständigkeit gegenüber' (152, d. h. Gott ist ja nicht Gott, sondern nur Halbgott, die wenn auch bessere und stärkere Hälfte des Unendlich-Realen). — ‚Allein mit welchen Opfern haben wir (Lüdemann) die Rettung der dargestellten Anthropologie erkauft! Vollständig zerspalten, von oben bis unten zerklüftet, liegt der Paulinische Gedankenkreis vor uns, und scheint für jeden, der sein logisches Denken in solchen Angelegenheiten ausser Dienst zu stellen nicht bereits gewöhnt ist, so gut wie entwertet' (183). ‚Aber man wird nicht erwarten, dass wir ... unsere exegetischen Errungenschaften', ‚wo die Kategorien der Sündenstrafe ... offenbar keinen Platz finden', ‚verloren geben werden' (152). Entweder werden sie[1]) ‚der

[1]) Lüdemann hält für ‚genuin paulinisch' und für das Centrum des Römerbriefes 5, 2 — 8, 30, — F. C. Baur 9—12, — Holsten 3, 21 —

kritische Gradmesser, nach welchem man wird entscheiden können, wo der (‚genuine') Geist des Paulus gewaltet hat und wo nicht' (217) — oder ‚scheint dieser ganze Gedankenkreis kaum ein anderes Schicksal erwarten zu können, als seiner sich von selbst vollziehenden Aufreibung überlassen zu werden' (173).

Wie Pfleiderer dem gefundenen ‚nur formellen Widerspruch' eine ‚materielle Übereinstimmung sichert', cf. o. Art. I.

Die Verdächtigung, Paulus hätte ‚auf Kosten seiner Überzeugung' zweierlei Lehre gelehrt, zuerst eine der juridischen Täuschung (für die Juden), von R. 5, 12 an die andere von einem nur objektiven dualistischen Kampfe beziehungsweise Siege (für die Heiden) (Lüdemann 216. 217), wehren wir vom Apostel entschieden ab. — Wir dürfen ihn nicht als seinem eigenen Anathemausspruch (Gal. 1, 8. 9) verfallen denken. Dass Paulus *ὁ Ἑβραῖος, Ἰσραηλίτης, σπέρμα Ἀβραάμ .... ὁ Φαρισαῖος, υἱὸς Φαρισαίου* (2. Kor. 11, 22 — Act. 23, 6) seinen Gedankenkreis auf den christlichen umänderte, ist alles (Gal. 1, 18. — 2, 2. 20 — 1. Kor. 2, 2 — 2. Kor. 5, 20 — R. 1, 1 u. a.); dass er aber, sei es *ἐν σοφίας λόγοις* oder *ἐν σοφίᾳ λόγου*, ‚in hellenistischen Kategorien' seinen christlichen Gedankenkreis ‚auf den Hellenismus umgeprägt' oder einen ‚genuin paulinischen Gedankenkreis' ‚in immanenter Entwicklung innerweltlicher Kausalitäten' ‚herausgestaltet' hätte, weist er entschieden als Unverstand zurück (Gal. 1, 10—12. 16 — 1. Kor. 1, 10. 17 — 2, 13 — Phil. 3, 8 u. a.). — Die Hellenen haben wohl bei Paulus ‚Weisheit gesucht, (1. Kor. 1, 22); Paulus aber beteuert: *οὐ γὰρ ἔκρινα τοῦ εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν* (etwa den hellenistischen *σάρξ*- und *ἁμαρτία*-Begriff) .... *καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ...., ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων* .... (1. Kor. 2, 2. 4. 5), und

---

5, 11, — Pfleiderer 6—8, — Völter 5—6, — Hesedam (nach Evanson, Pierson und Naber, Bruno Bauer) nichts.

emphatisch giebt er ihnen zu verstehen: *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεος τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου* (also auch etwaige dualistische Begriffe und gar eine ganze dualistische Weltanschauung?) (1. Kor. 1, 20, cf. 19). — St. Paulus, der berufene Apostel und Diener Jesu Christi, hatte nur eine Lehre für Juden und Heiden (R. 1, 1. 2. 16 — 1. Kor. 1, 10 — Gal. 1, 8—12 u. a.). — Unsere Gegner missachten überdies die Bedenken: Wie konnten die Römer den ihnen zugedachten Brief verstanden haben, wenn sie den ersten (2.) Korintherbrief —, aus welchem unsere Gegner ihre Begriffe vom Wesen des Menschen konstruiert haben und als unerlässliche Voraussetzung in R. 5, 12 f. supponieren wollen, — nicht vorerst studiert haben? Wie, wenn sie beim Erfassen des R. 5 f. die Logik so anzuwenden gewohnt waren, dass sie in natürlicher Apperception aus dem vorhergehenden c. 1—4, insbesondere 5, 6—10 erst 5, 12 f. und dann aus 5, 12 wieder erst 7, 7 f. und nicht umgekehrt sich erklärten? — Wie würden die römischen Judenchristen eine ‚absichtliche Abweichung' von der Geschichte der Schöpfung (insb. Gen. 1, 26. 27. 31) und eine ‚absichtliche Ablehnung der Geschichte vom Sündenfalle' (Gen. 3) entgegengenommen haben? Welche Bitterkeit (euphemistisch gesagt) hätte die Römerchristen ergriffen bei den Lüdemannschen Enthüllungen in R. 5, 12 f., dass Gott bei Adam, wie später bei den Juden, mit dem Gebote, mit der Drohung, mit der Furcht vor Strafe u. dergl. ‚nur eine Täuschung des menschlichen Bewusstseins gewollt' habe (Lüd. 207, cf. 141)? Und welches Misstrauen hätte sie in dem berechtigten Schlusse erfasst, dass Gott die Menscheit nun auch mit dem Evangelium von der Erlösung nur täuschen könne und wolle?! — Nein, nicht von einer ‚Täuschung' zur ‚unweigerlichen Verdrängung' des Glaubens, sondern *ἐκ πίστεως — εἰς πίστιν* (R. 1, 17) führt der Apostel seine Hörer und Leser. —

Die anthropologischen Lehrbestimmungen des heiligen Apostels Paulus.

IV.

Nephesch = ΨΥΧΗ?

* Jeder exegetischen Forschung über den Paulinischen Begriff von ψυχή präjudicieren: a) Das Sprachgefühl der Sprache, in der man denkt, oder der Sprachgebrauch, der nicht der Ausdruck principiell einer und einheitlichen Anschauung ist, sondern das Kompromiss, den Schmelz vieler Anschauungen darstellt. Die Lexika geben Zeugnis von den vielen aber meist unbestimmten, zufällig und willkürlich ratenden Imaginationen von dem Inhalte der Worte ‚Wesen', ‚Seele', ‚Geist' (cf. Sanders Wörterbuch der deutschen Sprache Bd. II. S. 1585. 1057, Bd. I. S. 567). — b) Eine thatsächliche Ablehnung der Rücksicht auf den alttestamentlichen Begriff von nephesch und das Bestreben (um als wissenschaftlich zu gelten), den zu exegetisierenden griechischen Urtext der heiligen Schriften unseres Apostels dem historismischen Flusse der anthroposophistischen Theorien der griechischen Litteratur einreihen oder wenigstens anreihen zu müssen. — (Zur bündigsten Orientierung über die griechischen populären Auffassungen oder tiefer gehende Definitionen von ψυχή cf. Nägelsbach, Homerische Theologie, 2. Aufl. VII. 16—24, S. 380—397, — und die geschichtlichen Anmerkungen in Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, Bd. I, S. 57—150.)

** Das Erscheinen des grundverfehlten Schriftchens: Die Psychologie des Apostels Paulus von Lic. Dr. Theodor Simon (Göttingen, V. u. R., 1897) nötigt mich (cf. S. 28—38), eine schon zur Seite gelegte Skizze der Delitzschen Auffassung von nephesch hier nachzuschalten:

Delitzsch (Bibl. Psychologie, II. Aufl., Leipzig 1861) übersetzt Gen. II. 7: „Und es ward der Mensch zur lebendigen Seele" (S. 71) und interpretiert: „Ohne Zweifel will damit gesagt sein:

α. Dass der Mensch durch den Einhauch von Lebensodem beseelt ward,

β. so dass dadurch erst die lebendige Seele entstand,

γ. ‚vermöge' welcher der Mensch ein Wesen mit lebendiger Seele ist" (S. 80).

Da ist das $\pi\varrho\tilde{\omega}\tau o\nu\ \psi\varepsilon\tilde{\upsilon}\delta o\varsigma$ schuldogmatisch aufgenommen. Im Urtext-Satz: vaihi h'adam l'nephesch chajja wird das (Urtext-) Subjekt nicht festgehalten, statt dessen der Einhauch (die $\pi\nu o\grave{\eta}\ \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$) als Subjekt gedacht, dann zurückverwechselt nicht mit dem lebendig zu werdenden (Erdgebilde), sondern mit dem lebendig gewordenen (Menschen) — und endlich das Prädikatssubstantiv mit einem dem Urtext inadäquaten Worte übersetzt.

Auf diesem irrigen Grunde bleiben nichtig alle geistvollen Einbildungen, welche Delitzsch folgendermassen entwickelt:

Ad β: „Es ist dem Wesen des kreatürlichen Geistes die Notwendigkeit eingeschaffen, sich zu wesenhafter Erscheinung zu bringen, sozusagen geistlich zu verleiblichen" (S. 195). Also: „Das Dasein der Seele urständet im Geiste und zwar in dessen Streben, sich zu offenbaren" (S. 199). „Als Gott dem Menschen (soll heissen hier, wie oben und weiterhin: Erdgebilde) den gottesbildlichen Geist einhauchte, ging sofort aus diesem die Seele hervor" (S. 199) „ohne dass er in ihr aufgegangen" (S. 82). Cf.: „Durch den Einhauch des Geistes in die Materie des Leibes ist in diesem nun die Seele erzeugt worden" (Anm. S. 82). Cf.: „Indem der menschliche Geist die Leiblichkeit persönlich mit sich einte, ist die Seele vom Geiste ausgegangen" (S. 82). „Wie der Geist des Menschen das Produkt des göttlichen Einhauches ist, so ist die Seele kraft des fortwirkenden Impulses dieses göttlichen Einhauches das Produkt des menschlichen Geistes" (S. 195). „Das Ausgehen der Seele vom Geiste ist ein fortwährend im steten Vollzuge begriffener Prozess" (S. 101). „Der Geist offenbart sich vor sich selbst und diese seine Offenbarung von ihm selbst ist die Seele" (S. 199). „Der Geist ist der Einhauch der Gottheit und die Seele ist der Aushauch des Geistes," „ist sein Produkt oder, was bezeichnender ist, seine Erscheinung," „die Selbstäusserung, das Spiegelbild des Geistes" (S. 98). „Der Geist ist das Innere der Seele und die Seele ist das Aussere, . . . „der immaterielle Selbstleib" (S. 82), „der Leib des Geistes, wie das Fleisch der Leib der Seele ist" (S. 83). „Der Geist ist das dem Leibe zum Zwecke seiner Beseelung eingeschaffene Lebenscentrum, die Seele ist die Eradiation dieses Lebenscentrums" (S. 98). „Der Geist thront, umwoben von der aus ihm stammenden Seele innerhalb der Leiblichkeit" (S. 83).

Ad γ verdeutlicht Delitzsch: „Der Mensch ist Einheit leiblich-

geistigen Lebens durch das Band der geschöpflichen Seele“ (S. 109). „Der menschliche Geist unterwarf sich mittels der Seele die Leiblichkeit, indem er die naturgemäss ineinander wirkenden Kräfte ihres Stoffes unter die Einheit seines Selbstseins zusammenfasste“ (S. 84); „mittels der Seele ergreift der Geist Besitz vom Leibe“ (S. 224). „Die Seele ist das Band zwischen Geist und Materie“ (S. 222 u. ö.), „Trägerin und Mittlerin des vom Geiste ausgehenden Lebens ist sie“, — „bestimmt und ausgerüstet, die Thätigkeit beider (des Geistes und des Leibes) zu vermitteln“ (S. 82). — „Die menschliche Seele belebt den Leib mittels natürlicher Kräfte, welche der Materie angehören“ (I. Vorrede VI), „sie ist das vom personbildenden Geiste ausgegangene persönliche Leibeslebensprincip“ (S. 158); aber: „die Seele ist weder schöpferisches Princip des Leibes noch plastisches oder organisierendes Princip seiner Stofflichkeit“ (S. 457), doch wieder: „Der Leib ist vor seiner Begeistung nicht ein naturlebendiger Fleischesleib“, „alles Fleischesleben ist Folge des in dem körperlichen Geschöpfe wohnenden Lebensgeistes (neschama und ruach)“ (S. 94, 95), und wieder: „Die Seele ist nicht einmal im Tier, geschweige im Menschen eine Resultante der Naturkräfte — denn in aller Kreatur, mag sie unbeseelt, beseelt oder entseelt sein, sind ja Naturkräfte wirksam“ (S. 401, Anm.), aber: „zwischen Geist und Leib giebt es keine Naturpsyche, sondern nur ein vom Geiste ausgehendes seelisches Leben“ (S. 94). — Vergleiche: „die Seele des Menschen ist unpersönlich“ (S. 196. 97) mit: „sie ist das vom personbildenden Geiste ausgegangene persönliche Leibeslebensprincip“ (S. 158) und die Seele ist das „Selbst“, das „Ich“ (S. 202). — „Die Seele stirbt, insofern sie die Naturkräfte des Leibes in sich centralisierte und die Organe des Leibes mit ihrem geistesbildlichen Leben erfüllte; sie stirbt nicht, infofern sie des Geistes ist (Matth. 10, 28), aber sie stirbt, insofern sie des Leibes geworden war; ihr dem Geiste emaniertes Leben besteht, aber ihr dem Leibe immanentes Leben vergeht mit dem Leibe selber“ (S. 401). „Die Seele stirbt, doch besteht sie fort . . . Die Seele besteht fort als die emanierte δόξα des Geistes.“ „Worin anders kann ihr Sterben bestehen als darin, dass sie gewaltsam zu ihrem Ursprunge zurückgetrieben wird? Der Leib besteht fort, indem er verwest, d. h. indem seine Elemente aus dem Verbande des lebendigen Organismus herausgetreten, sich zu neuen einfacheren, teilweise gasförmigen und putriden Verbindungen ordnen. Die Seele aber, diese Monas (!), die den Leib zu einheitlichem Leben einte, kann nicht verwesen,

wie der Leib verwest. Ihr Leben weset in Emanation und ihr Sterben, oder wenn man sagen will, ihr Verwesen besteht in Remanation" (S. 402). Andererseits lehrt Delitzsch — gegen Hebr. XII. 9 — auch den Traduzianismus oder die geistig-seelische Fortpflanzung durch den „mit Umflorung des Bewusstseins und Hingabe der Freiheit an die Naturgewalt" (?) (S. 117) verbundenen Zeugungsakt und zwar „bei Verteilung der geistigen und seelischen Zeugungsmacht" auf den „lebenwirkenden Geist des Vaters und die Leben darstellende Seele der Mutter" (S. 116).

Delitzsch giebt die Quelle dieser seiner Theorie an in den Worten a): „Diese ihre (der Seele) Entstehung ist ein נְפַח" (Gen. II. 7) und b): „Im Lichte des Begriffes δόξα löste sich mir die psychologische Grundfrage" (Vorrede VII).

Die Theorie ad b) baut sich weiter folgendermassen auf: „Der Geist (des Menschen) ist das Ebenbild des dreieinigen Gottes und die Seele ist das Abbild dieses Ebenbildes" (S. 98). Das Prototyp der menschlichen Seele ist die δόξα θεοῦ und demnach ist die Seele die kraft schöpferischen Impulses vom menschlichen Geiste zu dem Zwecke, den Leib als sein Haus zu erfüllen und ihn in den Bereich des Geisteslebens zu verschlingen, ausgegangene siebenfältige δόξα (S. 89, 201, 223). — Was ist δόξα? Den Begriff von δόξα hat er selbst nach dem, „was bei Jak. Böhme von Gottes siebengestaltiger Natur gelehrt wird", nachgebildet (Vorrede VII). „Δόξα ist ein relativer Begriff, es ist die äussere irgendwie wahrnehmbare Gestalt, in der das Leben und Wesen eines persönlichen oder sachlichen Subjektes zu seiner wirklichen Erscheinung kommt, sich selbst darstellt" (S. 49 ***), ist eine Erscheinung, insbesondere diejenige Erscheinung, welche der Ausdruck des Vortrefflichen ist" (S. 49). — Was ist δόξα θεοῦ? Sie ist „vorerst die ewige Ausstrahlung seiner wesentlichen Vollkommenheit, ohne selbst persönlich zu sein", „die gemeinsame Abspiegelung der Trinität" (S. 48), „die herrliche Erscheinung des absoluten heiligen Wesens Gottes" (S. 49). Näher bezeichnet heisst diese δόξα „das Licht, welches bei Gott wohnt (Dan. II. 22), der Ort oder die Sphäre des innergöttlichen Selbstlebens, von wo Gottes inweltliches Wirken und seine herrliche Selbsterweisung für Himmel und Erde ausgeht" . . . „und wohin er sich (von den Bösen) zurückzieht", „der Lichtleib, seine Lichtgestalt (μορφή Phil. II. 6)"; „es sind die sieben Mächte (die sieben Geister der Apoc. IV. 5, Jes. XI. 23), welche in ihrem harmonischen ineinandergreifenden Leben und Wirken die ausgewirkte Herrlichkeit des dreieinigen Gottes bilden" (S. 49, 50). — „Gott ist alles.

Es urständet alles in ihm. Er ist Ich und Du und Er und Es. Der Vater ist als Ich der Urgrund des Sohnes. Der Sohn ist als Du der Liebesgegenstand des Vaters. Der Geist ist als Er die Liebesemanation des Vaters und Sohnes. Die δόξα ist als Es das Spiegelbild des Ternars und der Urhab des Kosmos" (S. 52). „Oder ist die δόξα Gottes wirklich nichts anderes, als seine Majestät im eigenschaftlichen Sinne?" ... „Man hat eingewendet, dass unsere Anschauung den persönlichen Gottesbegriff durch die Aufnahme eines Urpersönlichen störe" (S. 50).

„Diesem Verhältnisse der ewigen siebenfältigen δόξα zu Gott dem Dreieinigen — entspricht (cf. Abschn. II. § 4) das Verhältnis der menschlichen Seele zum menschlichen Geiste" (S. 188).

„Andererseits macht die Seele den Leib zum Abbild ihrer selbst" (S. 230) und ist „der Leib das siebenfältige Selbstdarstellungsmittel der Seele" (S. 226 f.). — Die verschiedenen Lebensgestalten, in denen „Geist, Seele und Leib im Werden sind", und zwar parallel zu einander, seien durch folgendes Schema gekennzeichnet:

Geist: 1) Kontraktion, Zusammenziehung in sich selbst, 2) Expansion, Hinausdrängen über sich selbst, 3) Rotation, Unruhe des Werdens, 4) Durchbruch zum Licht — dem gleich von vornhinein Erzielten, 5) Wahrnehmung (wie Wasserspiegelung), kraft der gelassenen Hingabe an das Licht, 6) Wahrgebung, Kraft der schiedlichen und lautbaren Hervorbringung des von Gott der werdenden δόξα eingeprägten Inhaltes, 7) Harmonie, Kraft, die alles in Frieden eint.

Seele: 1. Selbst, 2. Trieb, Begehren, 3. Leben, 4. Ich, 5. Gemütsverfassung, 6. Verstand und Wille, 7. Weisheit.

Leib: 1) Embryo, 2) Neschama oder Atmung, 3) Blut, 4) Herz, 5) Sensorium, 6) Sprache, 7) Physiognomie.

Die Ausführung dieses Kunstgebildes l. S. 188—238, von dem aber die biblische Psychologie selbst zugesteht, dass ein „solches Siebent in der Bibel nicht direkt gelehrt sei."

St. Paulus übernimmt das Wort ψυχή als Übersetzung von nephesch aus den heiligen Schriften des A. B.: 1. Kor. XV. 45 = Gen. II. 7. — Es ist hiermit geboten, diesen alttestamentlichen Grundbegriff wenigstens im Grundriss uns zu vergegenwärtigen.

A. Der alttestamentliche Begriff von נֶפֶשׁ — ψυχή.

Die principielle und darum konstante Voraussetzung für alles biblische Denken sind die Anfangsworte der Bibel בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים = „Im Anfange“ (also mit einem Anfange) „schuf“ „Gott“ (Gen. 1, 1). Über das, was als erstes ins Dasein gerufen ward, ist ausgesagt, dass es war תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם (Gen. 1, 2), d. i. „wüste und öde und Finsternis auf der Tiefe“, d. h. ohne Licht, ohne Bewegung und ohne Leben. Über dem Substrate aus der creatio prima waltet Gott weiter, indem er durch besondere Willensakte das Licht (V. 3—5, 14—18, die Bewegung (deren specielle Folge als Scheidung V. 4—10. vermerkt ist), und wieder durch besondere Willensakte (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים V. 11) zu und in den pflanzlichen Bildungen aus Erde, nach V. 20 und 24 (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) zur Hervorbildung der Tiere aus Erde und ihrer Belebung in ihrem von der übrigen Erde abgesonderten relativ freien Bestande die Lebensmacht „schuf“ (וַיִּבְרָא אֱלֹהִים: V. 21., אֱלֹהִים וַיַּעַשׂ: V. 25.). — Diese Lebens- und Formmacht ist, als gottgewirkt (Num. 16, 22 — 27, 16 u. ö.), bildlich gedacht als von Gottes Munde (Job 15, 30 — Ps. 33, 6 — Jes. 11, 4 = 2. Thess. 2, 8), Nase (Job 4, 9 u. ö.) oder direkt von Gott ausgehend (Job 26, 13 — 27, 3 — 33, 4b — Ps. 104, 29. 30 etc.) bezeichnet; sie ist das von Gott (Gen. 1, 1) durch das Wort (Ps. 33, 6 — Gen. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24) in seinem Geiste (Gen. 1, 2) geschaffene — sagen wir — Naturleben, die von Gott stammende, in der Welt waltende Macht des Lebens, welche auch den Fortbestand nach dem Gesetze ‚omne vivum ex vivo‘ bedingt (Gen. 1, 11. 12. 22 . . . Ps. 104, 29. 30 — Hiob 34, 14); sie heisst allgemein und abstrakt gedacht רוּחַ חַיִּים (Gen. 6, 17. — 7, 15. 22). — Selbstverständlich ist das Geschaffene, das Unpersönliche, **nicht** identisch mit

dem ungeschaffenen, persönlichen רוּחַ אֱלֹהִים im Sinne von Gen. 1, 2.

I. Erste Art der Schöpfung von נֶפֶשׁ und erste Art von נֶפֶשׁ.

a) Durch sein allmächtiges Wort (Gen. 1, 20. 24);

b) an die Wasser (V. 20), die Erde (V. 24);

c) „schuf Gott“ (V. 21. 25);

d) nephesch hachajja oder nephesch chajja.

Nephesch bezeichnet hier:

α. das der Erde entstammte Körpergebilde, Tier, an dem von innen heraus kommende, relativ freie Bewegungen erschaut werden, z. B. das Atmen, Wimmeln, Kriechen, Fliegen .... (Gen. 1, 20. 21. 30 ...). — Die Urbewegung des Atmens giebt per synekdochen der Bezeichnung nephesch den Inhalt.

β. Den Grundstoff oder das Surrogat des Tierkörpers, das Blut (Deut. 12, 23 — Num. 35, 11 ...); nephesch chajja, das lebendige Blut, wobei chajja erst die Lebenspotenz andeutet, nephesch aber das lebendig bewegte Blut bezeichnet. (Danach Gen. 1, 30.) — Weil eben: בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ, das Fleisch in seiner Lebenserscheinung im Blute als dem seinen (gewurzelt sein muss — Gen. 9, 4), הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ, das Blut dasselbe ist wie die (ganze konkrete) Lebenserscheinung (gleichsam wie der Keim für das Vollgebildete — Deut. 12, 23.), so dass נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא, das Lebendigerscheinen des Fleisches in (seinem) Blute (gewurzelt ist — Lev. 17, 11), und נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא das, was lebendig ist, von allem Fleisch (eben) sein Blut ist (— Lev. 17, 15 cf. 14): darum die Redeweise: הַנֶּפֶשׁ עִם־הַבָּשָׂר essen (Deut. 12, 23), נֶפֶשׁ vergiessen (Num. 35, 11).

γ. Das mit den verschiedenen Sinnen des Beobachters wahrnehmbare individuelle Tierleben im zeitlichen Flusse (z. B. Gen. 1, 21. 22), oder im momentanen Zustande (z. B. Gen. 2, 19).

Die Tiernephesch besteht 1) aus dem Erdstoffe

an sich und 2) aus dem individualisierten Anteil des ruach chajjim als Lebensprincip. —

II. Zweite Art der Schöpfung von נֶפֶשׁ und zweite Art von נֶפֶשׁ.

„Und Gott . . . sprach“ (das eigentümlich feierliche Wort des göttlichen Ratschlusses): „Lasset uns schaffen den Menschen nach unserem Bilde zu unserem Gleichnisse, der da Herr sei über“ . . . die Erdwelt. (Gen. 1, 26). — „Gott der Herr bildete“ [in besonderer Weise] den Menschen von Lehm der Erde und hauchte in dessen Antlitz den Odem des Lebens, und der Mensch ward לְנֶפֶשׁ חַיָּה (Gen. 2, 7).

Zu beachten ist das Nochnichtnepheschchajjasein des von der Erde (wovon bereits der Name Adam) in besonderer Weise hervorgebrachten Gebildes, — während die aus der Erde (bezw. Wasser) durch Gottes Machtwort hervorgerufenen Tiere als nephesch chaja aus der Erde erstanden sind. — Es kann also mit dem biblischen Berichte über die Schöpfung des Menschen nie eine Übereinstimmung nur versucht werden mit der Aristotelischen Definition: *σῶμα φυσικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον* (*περὶ τῆς ψυχῆς* II. 1. 16, cf. 4). Und eine „biblische Psychologie“ (Delitzsch S. 76) darf schon gar nicht nach dem vorangestellten unbiblischen Vorurteil: „es ist ja nicht eine Spur von Bewusstsein oder Ahnung in uns, dass der Geist in uns irgendwann und irgendwie zur Organisation unseres Leibes mitgewirkt hätte,“ — zu sagen wagen: „es müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesamtnaturleben ausmachen,“ . . . „der Menschenleib war durchkräftet,“ was so viel als chajja hiesse. — Wir meinen: es war diesem o. a. Gebilde nicht gewährt, kraft des allgemeinen ruach chajjim zu leben, etwa zuerst als Tier zu sein; es wäre da der Zweck der besonderen Hervorbildung dann auch gar nicht einzusehen. Niemals, wie nicht nach, so

auch nicht vor der Be- und Einhauchung von seiten Gottes war der Menschenleib Subjekt einer Lebensmacht. Man kann also auch nicht sagen, dass der Mensch die leibliche Belebung, oder die Art des leiblichen Lebens, oder eine Leibesseele mit den Tieren gemein habe. —

Gottes Ratschluss ist vielmehr eine wahrhafte *μετάβασις εἰς ἄλλην γέννησιν* und zwar eines *γένος* (Act. 17, 28) „nach Gottesbilde zu seinem Gleichnisse" (Gen. 1, 26). Eine *ἄλλη γέννησις* war:

I. Die Schöpfung der nisch'math chajjim für das menschliche Leibgebilde;

II. Das Vereinen der geschaffenen nisch'math chajjim mit dem ureigenst in der Schöpfermacht gehaltenen Menschengebilde zu einer nephesch chajja.

Ad I.: — Gen. 2, 7 b besagt, dass Gott das, was der Mensch nach Gottesbild zu seinem Gleichnisse haben soll (Gen. 1, 26 a), gleichsam aus sich selber, — aber wirklich direkt aus sich, nicht aus dem allgemeinen schon geschaffenen ruach chajjim, sondern, wie Lactantius sagt, de vitali fonte spiritus sui — geschöpft, so das gottähnliche Wesen „geschaffen" (Gen. 1, 27) und es dem Leibgebilde „eingehaucht", d. i. verliehen habe. — Die besonderte neschama Gottes, in der Besonderung selbst neschama chajja geworden, ist nisch'math chajjim, d. i. dasjenige im Menschen, was Princip des Lebens und zwar von der Ermächtigung des Atmens an . . . weiterhin . . . in jeder Beziehung, also Princip des gesamten menschlichen Lebens ist. — Diese neschama ist die Seele und als solche die Lebensmacht des ganzen Menschen (Gen. 2, 7 — Job 33, 4 . . .); seines höheren Lebens (Prov. 20, 27 — Ps. 150, 6 — Isai. 2, 22 — Job 32, 8 . . .), wie des niederen (Deut. 20, 16 — Josua 10, 40 — 1. Reg. 15, 29 — 17, 17 — Job 33, 4 — 34, 14 . . .). Das Wesen der neschama ist verdeutlicht durch ihre synonyme Bezeichnung ruach (cf. Gen. 2, 7 mit Ezech. 37, 5; Isai. 57, 16 mit Zach.

12, 1 . . .); sie ist ein geschaffenes (Isai. 57, 16 — Zach. 12, 1 und Gen. 1, 27—2, 7) Geistwesen, der Geist des Menschen (Prov. 20, 27 — Deut. 2, 30 — Isai. 38, 16 — Zach. 12, 1 — Ps. 31, 6 — Koh. 12, 7 — Job 10, 12 — Zach. 12, 1 . . .) also selbständig und selbstbewusst (Prov. 20, 27 — Job 32, 8 — cf. auch Jesaia 7, 15. 16 — Deut. 1, 39 — 2. Sam. 19, 36); sie ist unsterblich (cf. Koh. 12, 7 — Ps. 103 (104), 29. 30 — 145 (146), 4 — während von der nephesch gesagt wird, dass sie stirbt (Gen. 37, 22 — Jud. 16, 30).

Ad II.: Gott „hauchte ein", d. i. vereinte den ihm entstammenden Menschengeist (neschama) mit dem Erdgebilde (Adam) — und so ward Adam nephesch chajja.

Es ist zu beachten und festzuhalten: Subjekt in dem letzten einfachen Satze ist Adam; Adam bezeichnet bis zur Behauchung ein lebloses Erdgebilde. Zu diesem Subjekte: lebloses Erdgebilde ist das Prädikatssubstantiv nephesch (chajja). Das leblose Erdgebilde, das zu Werdende, nicht das Gewordene, „ward" nephesch chajja. — Wie kann nun je nephesch als Lebensprincip, hiermit als Seele, für das — oder von dem Erdgebilde, oder gar noch in höherer Beziehung herausgeklügelt werden? — Nephesch ist die neue Existenzform des Erdgebildes in der Erscheinung als „lebendig". Lebendig ist das Erdgebilde nur in Verbindung mit der neschama; also kann nephesch auch angesehen werden als compositum von Erdgebilde und neschama, beide wahrgenommen in der Funktion oder auch im Effekt des Lebens, einerseits des Belebens, andererseits des Belebtseins. — Von da aus ergeben sich wohl Ausgangspunkte für tropische Redeweisen. Niemals aber darf das, was durch eine tropische Redeweise gebildet ist, z. B. die Bezeichnung „Seele" zum eigentlichen oder Grundbegriff gestempelt werden. Nephesch bezeichnet aber weder die neschama noch Adam als Leibgebilde an sich, sondern das thatsächliche Wesen (Verbalsubstantiv) des durch den

Schöpfer compositum; beziehungsweise auch das jeweilige Ergebnis dieses ‚Wesens' des compositum, z. B. den aktuell Atmenden ..... und auch noch die Leiche als gewesene nephesch, insofern und insolange sie passiv noch das Ergebnis oder nur mehr die Folgen des nepheschgewesenseins als unterscheidendes Merkmal zum übrigen Erdstoff an sich trägt. — Dass das Erdgebilde nephesch chajja ‚ward', ist als Folge ausgesagt von der Einhauchung des nisch'math chajjim (als eines πνεῦμα ζωοποιοῦν). Dass Gottes neschama nun zum nisch'math Adam geworden, selbst neschamah chajja ist, ist unbestritten in der Bibel nirgends behauptet, — weil es eben evident ist, und es nicht notwendig erschien, zu behaupten, was vom jüdischen Glaubensbewusstsein nie bestritten wurde, dass nämlich die neschama lebt, ja ewig zu leben berufen ist. — Da das nepheschchajjasein als Wirkung der Einhauchung von Gottes nisch'math chajjim und fortan als Wirkung der neschama des Adam ausgesagt ist, so ist nephesch eben das Gewirkte, — also nicht ‚Princip des Lebendigseins' oder ‚Lebensprincip'. —

Das griechische Wort ψυχή als Vertreter des biblischen Wortes nephesch bezeichnet also nicht einen Bestandteil am oder im Menschen, insbesondere nicht etwas, was von dem Innern des Menschen in innerer Anschauung wieder als etwas Inneres ergründet wird, — (denn hierfür ist Subjekt und Objekt neschama, ruach, πνεῦμα) — sondern es bezeichnet stets nur das, was der Mensch von aussen an anderen nephesch-Erscheinungen (es kann dies auch das, aber nur das objektivierte Projektionsbild von sich selbst sein) unmittelbar oder mittelbar durch Schlüsse wahrnimmt; ψυχή ist dann auch keine definierende, sondern eine nur beschreibende Bezeichung alles dessen, was und insofern es an den nephesch in ihrem irdisch-zeitlichen Bestande von innen heraus sinnlich und sinnfällig ist. — Wird nephesch als ‚Seele' übersetzt und unter Seele (nicht etwa wie R. 13, 1, sondern) ein Lebensprincip verstanden; noch

mehr, wenn man in diesem Sinne die Menschennephesch als eine Individuation von ruach chajjim (Gen. 6, 17 — 7, 15. 22) und dann ruach chajjim selbst in pantheistischer Weise für identisch oder nur für eine Form, sei es des nisch'math chajjim (Gen. 2, 7) oder von ruach elohim (im Sinne von Gen. 1, 2) hält, so thut man dem Bibeltexte Gewalt an.

Wahrt man nun in ernster Weise die Bezeichnung und Bedeutung von ‚nephesch', so muss man eben so ernst zugestehen, dass der biblische Begriff von nephesch durch die Worte ‚ψυχή, anima, Seele' nicht nur nicht, sondern falsch gedeckt wird. Die antiken Begriffe von ‚ψυχή, anima', sowie irgend ein moderner Begriff von ‚Seele' für die Stellen in Gen. 1, 2, sind für alle weitere Exegese ein verhängnisvolles πρῶτον ψεῦδος. — Die auch übliche Übersetzung von nephesch in den angezogenen Stellen durch das Wort ‚Wesen' und zwar in der Bedeutung eines Verbalsubstantivs oder auch eines ‚Wesenden' empfiehlt sich noch am besten. —

Wir resumieren alles Bisherige auf den Satz: Der Mensch (nephesch chajja) ward und besteht aus dem Erdgebilde (Adam) und dem Geist = der Seele (neschama). So wusste Moses die Urlehre und schrieb Gen. 2, 7: „Und Gott Jehova bildete den Menschen aus:" — hier stellt sich Moses das Produkt der Schöpfung vor und analysiert zurück —: „aus Lehm der Erde und hauchte in sein Antlitz den Odem des Lebens." Nach der Analyse resumiert er: „und so ward der Mensch" — ihn erklärend mit dem vor allem in die sinnliche Betrachtung fallenden Merkmale als: „lebendig Atmender". — Will man aber synthetisch die Genesis des Menschen erklären, so darf man in dem Schlusssatze Adam nur als den aus der Erde hervorgebildeten und nach ihr benannten Bestandteil: „Erdgebilde" auffassen und dieses als Subjekt in den Schlusssatz stellen: das Erdgebilde ward zur lebendig atmenden Erscheinung. —

B. Des Apostels Paulus Begriff von ψυχή.

Der Apostel übernimmt den Grundbegriff von ψυχή in 1. Kor. 15, 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν offenbar aus Gen. 2, 7. Dabei hatte er wohl den ganzen Vers 7 vor Augen, also auch die dem ἐγένετο (= vaihi) unmittelbar vorangehenden Worte vaipach beapach nischmat chajjim, — und kannte in seinem ursprünglichen jüdischen Glaubensbewusstsein unter dem Worte neschama, in der entschiedenen und klaren Bedeutung „Geistseele", das einzige Lebensprincip: für das Leben der einmal geschaffenen Geistseele in sich selbst, als auch für das Leben des ihr zugewiesenen (Erdgebildes) Leibes, mit dem vereint zu leben ihr bestimmt war. Das, was nun aus der Vereinigung der (in sich lebenden und den Leib belebenden) Geistseele mit dem (von ihr belebten und so lebenden) Leibe zu der konkreten einen Erscheinung kommt, ist (nephesch chaja =) ψυχὴ ζῶσα.

Gemäss der in beiden Sprachen ursprünglichen Bedeutung „der Atem" bezeichnet nephesch = ψυχή in der Stellung als Prädikatssubstantiv zu ἄνθρωπος: „der Atmende", = zunächst: der atmend bewegte Leib. Wer da aussagt: nephesch = ψυχή, hat geschaut einen atmenden und sonst sich bewegenden Leib, und da er die Bewegung nicht von aussen, sondern von innen geschehen erkannte, so schloss er auf ein der Leibeserscheinung inneres Leben; er spricht es aus: nephesch chajja = ψυχὴ ζῶσα = ein Atmender mit Leben, ein lebendig Atmender. Der Grundinhalt für die Bezeichnung nephesch = ψυχή ist also:

a) Der „Atmende". — Als ἄψυχον (1. Kor. XIV, 7) gilt, was unter diesem gewissen grundtypischen Anfangspunkt des Atmens gedacht wird. — An dem atmenden Wesen ersieht der menschliche Beobachter nicht nur das Atmen, sondern nach und nach überdies auch noch andere Symptome und zwar nicht nur unmittelbar die auch un-

mittelbar in die Erscheinung tretenden, sondern erschliesst auch mittelbar an demselben dessen innere Vorgänge. Diese Reihe entwickelt sich allgemein bis zu einer Cäsur und findet Fortsetzung als Reihe von Symptomen wesentlich höherer Art bei einem beschränkten Kreis von atmenden Wesen. Die Bezeichnung nephesch = ψυχή für das Anfangsglied dieser Reihe „ein Atmender" bleibt allgemeine Bezeichnung für die Erscheinung des Atmenden auch in irgend einer weiteren Entwicklung, und für denselben auch in der Ganzheit der Entwicklung und — Erscheinung, und bleibt Bezeichnung für das Gesamtwesen und zwar in der unteren Reihe für das Tier, und bezüglich der ganzen angedeuteten Reihe für den Menschen. Weil aber nephesch = ψυχή als Gemeinbezeichnung für das Tier historisch die frühere ist, so ist klar, dass der Gesichtspunkt, von dem aus der Mensch nephesch = ψυχή benannt wurde, ursprünglich der der äusseren, sinnlichen Wahrnehmung und Betrachtung war, wobei eben schon die Bezeichnung des Tieres als nephesch = ψυχή als Prototyp galt, — und hiermit auch klar, dass der Mensch nephesch = ψυχή genannt wird, insofern er grundhaft als der Atmende .... und erst im allgemeinen als das atmende Leibeswesen mit der Qualität „Mensch" für die äussere Wahrnehmung in Erscheinung tritt.

b) Metonymisch „das Atmen". Das Adjektiv chajja = ζῶσα bezeichnet das supponierte Lebendigsein des Atmens, da die Atembewegung durch keine sinnlich wahrnehmbare Ursache bewirkt erscheint. Da aber das Atmen eben nie anders als nur als Korrelat der Hypothese des Lebendigseins bekannt ist, so bezeichnet nephesch = ψυχή oft gleich das andere Korrelat selbst, das dem Atmen entsprechende Lebendigsein .... und so, die eben angedeutete Reihe hinauf, das den weiteren einzelnen Symptomen, und so auch der Gesamtheit aller dieser (aber immer irgendwie sinnlich) wahrgenommenen Symptome entsprechende Leben-

digsein. — Weil nephesch = ψυχή zunächst das Lebendigsein des Tieres bezeichnet, so ist erklärlich, dass nephesch = ψυχή in Bezug auf den Menschen auch zunächst das mit dem materiellen Prototyp in Ähnlichkeit gemeinsame Lebendigsein des Leibes (für den Menschen das niedere) bezeichnet. Nephesch = ψυχή bezeichnet aber auch schliesslich das Lebendigsein des Menschen in seiner Ganzheit, also einschliesslich das höhere, — dies letztere aber nicht als solches, sondern nur insofern in diesem kosmischen Bestande die geistigen Erkenntnis-, Gefühls- und Willensakte vom Leibe in entsprechenden Regungen mitgelebt werden, also insofern es scheint, dass die Erscheinung Mensch, die eben als lebendiger Leib erscheint, denkt, fühlt und will; — oder wenn das Subjekt von seiner eigenen nephesch = ψυχή spricht, insofern diese Akte in diesem kosmischen Bestande als vom Leibe aktiv oder passiv mitgelebt gewusst und gefühlt werden.

Es hat vielleicht bisher gestört, dass hier statt „Lebendigsein" nicht kurzweg „Leben" geschrieben steht. Wir wollen auch weiterhin kurzweg das Wort „Leben" gebrauchen, doch mit der Verwahrung, dass man dem biblischen Ausdrucke nephesch-ψυχή bei der Übersetzung mit „Leben" nichts anderes als das „Lebendigsein", also als ein adhaerens zu πνεῦμα-σῶμα supponiert — und nicht als selbstiges Etwas (substantia) abstrahiert, um es dann als irgendwelchen Habitus, als virtus, als Princip u. dergl. zu hypostasieren und mit der gefälschten Marke „Seele" zu bezeichnen. — Die liebste Verdeutlichung wäre uns: ‚der Sinnlichseiende' (bezw. ‚das Sinnlichsein'); dann würden wir ψυχή und σάρξ als Schwesterbegriffe ansehen, so dass ψυχή die innere und äussere Lebensbewegung, σάρξ den lebendig sich (zum Atmen . . . etc.) regenden Leib bezeichnete.

Von 1. Kor. 15, 45 als Ausgangspunkt gehen wir an die Übersetzung und Erörterung der übrigen Stellen mit dem Worte ψυχή.

Die Bedeutung „der lebendig Atmende", kurzweg „Lebewesen", Mensch", ist klar, wie in 1. Kor. 15, 45, so in Act. XXVII, 37: ἤμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακό-

σιαι ἑβδομήκοντα ἕξ — und Rom. 13, 1: πᾶσα ψυχη ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑπατασσέσθω. (Cf. kol nephesch.)

Die Bedeutung „das atmende Leben", zunächst als inneres Leibesleben, dann überhaupt das Leben dessen, der als Mensch erscheint, also das menschliche Leben, ist klar in Act. 20, 10: ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν; 24: ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ; — 27, 10: θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζημίας .... καὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν; 22: ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς ουδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλην τοῦ πλοίου; Rom. 11, 3: ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου; 16, 4: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν; 2. Kor. 1, 23: ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν (vgl.: „ich soll nicht leben"); Phil. 2, 30: μέχρι θανάτου ἤγγισεν παραβουλευσάμενος τῇ ψυχῇ; 1. Thess. 2, 8: εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν .... καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς; Hebr. 10, 39: εἰς ἀπώλειαν .... εἰς περιποίησιν ψυχῆς (cf. Xenophon: περιποιεῖν τᾶς ψυχάς = ihr Leben retten).[1])

Bei der Stelle Röm. 2, 9: θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν ist man wohl erschüttert durch die Autorität des heiligen Thomas von Aquin, welcher, den lateinischen Text verdeutlichend (cf. die Bemerkung zu tribulatio et angustia), dieser Stelle nur mehr den metaphorischen Sinn entnimmt, dann hierzu ψυχή in ἐπὶ πᾶσαν ψυχήν (in omnem animam) als „Seele" auffasst und so die Stelle dienstbar macht dem Satze: „quia sicut gloria sanctorum ab anima ad corpus devenit, ita reproborum poena primo et principaliter est in anima et secundo in corpore, quod propter defectum vel culpam animae resurget passibile" (Exp. ep. B. Pauli c. 21 i). — Übersetzt man aber θλῖψις genau als „Bedrückung ... Drangsal" — und στενο-

[1]) Loch und Reischl, ebenso Luther setzen „Seele" in: Act. 20, 10 — 27, 37 — 2. Kor. 1, 23 — Hebr. 10, 39 — überdies noch Loch und Reischl in 1. Kor. 15, 45 und Röm. 13, 1. — Den Vergleich mit Simar (Theol. d. h. Paulus, Freiburg 1883) S. 46, 47 glauben wir unseren Arbeitsgenossen frei lassen zu sollen.

χωρία als „Enge, Klemme, Verlegenheit, Not“, so denkt man doch an etwas Äusseres, was auf die Sinne des Betroffenen zunächst widerwärtig andringt; — dazu stellen wir uns aber den Betroffenen im leiblichen Bestande (ψυχή) vor. Wenn der Apostel den Gesichtspunkt des heiligen Thomas von Aquin gehabt und wirklich von innen nach aussen den Prozess des Schmerzes gedacht hätte, dann hätte er wahrscheinlich gesprochen wie in Röm. 9, 2 von einer λυπή μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ. — Wohl erklärt Bisping ἐπὶ πᾶσαν ψυχήν als eine hebraisierende Phrase = al kol nephesch adam = „über jeden Menschen“, übersetzt aber doch = anima = „Seele“, ebenso wie Loch und Reischl und wie auch Luther. — Wir meinen aber, dass auch da der Apostel die θλῖψις καὶ στενοχωρία dem ‚Leben‘, ‚Lebewesen‘ (beziehungsweise Lebensgefühl), wie es im Menschen eben in concreto ist, und nicht nur der ‚Seele‘ zugedacht hat.

Schwierig für unseren Gesichtspunkt und unsere Anschauung erscheint die Stelle 2. Kor. 12, 15: ἐγὼ δε ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. — Der Apostel sagt im vorhergehenden V. 14: οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς. Hätte der Apostel in den Augenblicken, als er diese V. 14, 15 schrieb, nur die gleich nach der Trennung vom Leibe in das Jenseits zuerst übergehenden „Seelen“ als das besondere Objekt seiner Heilssorge bezeichnen wollen, so hätte er es doch viel notwendiger in V. 14 gethan und gerade sich so ausgedrückt wie in 1. Kor. 5, 5: ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. Der Apostel erfasst aber bei seiner Heilssorge den Menschen in concreto und in dem in dieser Zeit zu besorgenden Heilsbedürfnisse. Nachdem er nun V. 14: τὰ ὑμῶν hinweggedacht, ist ihm der ganze Lebens-Stand und -Bestand des Menschen ein Objekt seiner Heilssorge — freilich in der Qualität des ζῆν κατὰ πνεῦμα. Dieser so qualifizierte Lebensprozess und Lebensstand, kurzweg „das Leben“ — und zwar in Beziehung auf das

gottgedachte und gottgewollte „wie“ — ist das Objekt der οἰκοδομή (V. 19) und das Motiv für die Opfer (V. 15) von seiner Seite. — Ebenso ist ψυχή aufzufassen in Hebr. 13, 17: αὐτοὶ (ἡγούμενοι) γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες. — (In beiden Stellen Vulg., Bisping, Loch und Reischl, Luther: (anima) „Seele“.)

Die Probe für die richtige Auffassung der Bezeichnung ψυχή wird immer in die Exegese von 1. Thess. 5, 23 und Hebr. 4, 12 gelegt. Bei meiner ursprünglichen Auffassung halten mich vorerst in Bezug auf 1. Thess. 5, 23 folgende Erwägungen:

a) Gegenüber den einzelnen Anspielungen: Act. 17, 28 auf Kleanthos und Aratos, 1. Kor. 15, 33 auf Menander, Tit. 1, 12 auf den Kreter Epimenides in untergeordneten Nebendingen — die wiederholten Beteuerungen des Apostels (z. B. nur 1. Kor. I. 17, 19—22, II. 1, 4—6, 12, 13 etc. vergl. Galbf.), dass er von der Weisheit dieser Welt — damals und dort von der griechischen Wissenschaft und Weisheit — in theologischen oder anthropologischen Grundfragen irgend welche Anleihe zu nehmen und eine solche darzulegen nie die Absicht hatte;

b) die direkte Versicherung des Apostels, dass er in anthropologischen Grundfragen nicht anders denken wolle, als „wie geschrieben steht“: 1. Kor. 15, 45 = Gen. 2, 7;

c) die Überzeugung, dass kein Exeget von 1. Thess. 5, 23 sein Auge anderswohin als über 1. Kor. 15, 45 auf Gen. 2, 7 gerichtet hätte und richten würde, wenn nur der Text die Worte πνεῦμα, ψυχή, σῶμα nicht in dieser, sondern in der Anreihung πν. σ. ψ., oder σ. πν. ψ., oder ψ. πν. σ., oder ψ. σ. πν. aufwiese;

d) die Überzeugung, dass bei den vier letzteren Stellungen dann alle Pressung der ihr volles Recht begehrenden Begriffe von ὁλοτελεῖς und besonders von ὁλόκληρον aus dem

konkreten Bestande einer ψυχὴ ζῶσα nicht noch eine ψυχή als Bestandteil der ψυχὴ ζῶσα herausanalysiert hätte;

e) die Überzeugung, dass der Apostel den Menschen in 1. Thess. 5, 23 gar nicht analysiert d. h. nicht in seine Bestandteile thatsächlich zerlegt — vorführt, sondern nur — (analog wie er in R. 7 von sich, als der ψυχή ζῶσα, einerseits den νοῦς-Habitus (23. 25), andererseits den σάρξ-Habitus (18. 25), oder den ἔσω ἄνθρωπος und den ἔξω ἄνθρωπος (22. 23), also vor dem quasi-Wirich der konkreten kosmischen Menschensynthese das Ich der rein geistigen und das Ich der sarkischen Sphäre abstrahiert) — auch hier von der Art des lebenden Bestandes (ψυχὴ ζῶσα), einerseits das πνεῦμα, andererseits das σῶμα zur ethischen Betrachtung abhebt, was durch die unser Substrat einschliessenden Worte ἁγιάσαι und ἀμέμπτως genug gekennzeichnet ist. — Ohnehin spricht der Apostel hier von und zu den physisch noch nicht analysierten οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου (1. Thess. 4, 15. 17 — 5, 23). In dem πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (1. Kor. 15, 51) finden wir doch keinen Anlass zu irgend einer vom Apostel gedachten, dem Gerichte vorangehenden, anthropologischen Analyse. — Bezüglich der Auferstandenen aber, die, von der Todesanalyse zur Synthese zurückgekehrt, vor dem Richterstuhle Christi zu erscheinen haben werden, sei es mir erlaubt, für das jüdische Glaubensbewusstsein, welches dem Apostel tiefer inne lag als irgendwelche Weltweisheit (cf. a), — und zwar Dr. Kabisch zuliebe, der uns auch gern die apostolische Denkweise mit Talmudweisheit interpretiert (S. 155, 167, 181 u. a. m.) — eben auch aus dem Talmud eine interpretatio quasi-doctrinalis beizubringen. Im Traktak Synchedron 11. Abschn. S. 9a und b ist folgende denkwürdige Erörterung und Erklärung zu lesen: „Es sagte zu ihm Antoninus zu Rabbi: Körper und Seele (= neschama, wie überhaupt im Talmud zur Bezeichnung der Seele immer neschama, nie nephesch vorkommt), können

sich los (frei) machen von dem Gerichte. — Wieso? — Der Körper, der spricht: Die Seele hat gesündigt; denn von dem Tage, da sie von mir gewichen ist, liege ich da wie ein Stein im Grabe (— folglich habe nicht ich gesündigt). Und die Seele die spricht: Der Körper hat gesündigt; denn von dem Tage, als ich von ihm geschieden bin, schwebe ich herum im Luftraum — wie ein (reiner) Vogel (צִפּוֹר). — Da sagte er (Rabbi) zu ihm (Antoninus): Ich will dir ein Gleichnis als Beispiel geben, zu welcher Sache dieses gleicht: ‚Ein König von Fleisch und Blut, der hatte einen lieblichen Garten; darin waren schöne Frühreife (Früchte). Da hat er hineingesetzt zwei Wächter, der eine war lahm, der andere blind. Da sagte der Lahme zu dem Blinden: Schöne reine Früchte sehe ich in diesem Paradiese; komme und setze mich auf dich und wir werden sie bekommen zum Essen. Da ritt der Lahme auf dem Blinden und brachte die Früchte zum Essen. Nach einigen Tagen kam der Herr des Paradieses und sagte zu ihnen: Wo sind die schönen reifen Früchte hingekommen? — Da sagte zu ihm der Lahme: Habe ich etwa Füsse, um hingehen zu können? Da sagte zu ihm der Blinde: Habe ich etwa Augen, um sie zu sehen?‘ — Was that der Herr? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und richtete sie zusammen. Auch so der Heilige; gelobt sei er. Er bringt die Seele und wirft sie in den Körper und richtet sie zusammen.“ — (Im weiteren beruft sich noch der Rabbi zur Bestätigung seines Glaubens auf Ps. 50, 4: ‚Er ruft den Himmel droben und ruft die Erde, um zu richten sein Volk‘.) — Frage: Haben der sehfähige Lahme und der gehfähige Blinde in ihrem Zusammen einen dritten Bestandteil zu sich hervorgebracht, oder repräsentiert jenes „Zusammen“ von den beiden nicht eben die nephesch = *ψυχή*?

Wie wir nun in e. angedeutet haben, denken wir mit dem Apostel bei dem Wunsche: *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ*

καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη (1. Thess. 5, 23) — an den Zwiespalt im Menschen: cf. R. 7, 14 f. — Gal. 5, 16. 17. An beiden Stellen ersieht und schildert der Apostel den νοῦς beziehungsweise das πνεῦμα für sich im guten Streben; was im Menschen ‚tadelhaft' ist, subsumiert er unter dem Worte σάρξ = σῶμα (cf. Gal. 5, 16 = R. 8, 13). Bei diesem Widerstreite wünscht der Apostel eine Heiligung von beiden Seiten: die Heiligung des νοῦς beziehungsweise πνεῦμα, so dass es ‚unversehrt' bleibe, — was aber nur denkbar ist, wenn auch σάρξ-σῶμα geheiligt wird, so dass es ‚untadlig' werde und so erhalten bleibe. Geschieht und vollzieht sich die Heiligung von beiden Seiten, dann treten die geheiligten Habitus im περιπατεῖν und τελεῖν auch nach aussen als sittliches ‚Leben' in wahrnehmbare Erscheinung, und dessen gedenkt der Apostel mit dem für diese Anschauungsweise immer üblichen noch übrigen Worte ψυχή. — Sehen wir doch nach, wie der Apostel in dem vorliegenden Briefe mit diesem Gedanken auf die Stelle 5, 23 herabkommt. Das πνεῦμα (τοῦ ἀνθρώπου) ‚nimmt das Wort Gottes auf' (1, 6) und unter dem Einflusse (ἁγιάσαι) und Pflege (τηρηθείη) der göttlichen Gnade ‚thut es sich an mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und, wie mit einem Helme, mit der Hoffnung des Heiles (5, 8) und so als ‚Lichtkind' (5, 5), ‚wachend und (geistig) nüchtern' (5, 6), — ‚unerschüttert in diesen (irdischen) Bedrängnissen' (3, 3), weil ‚feststehend im Herrn' (3, 8) — steht es nun ‚festen Herzens ... vor Gott ... bei der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi' (3, 12). Dachte der Apostel hiermit nicht an den sittlichen Habitus des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, welches eben nach dieser Zuständlichkeit nun von Gott gerichtet werden soll? — Unter denselben, gemeinsamen Heilsbedingungen (ἁγιάσαι ὁλοτελεῖς .... σῶμα ... τηρηθείη) ‚wisse ein jeder sein eigen Gefäss zu besitzen in Heiligung und Ehre, nicht in Leidenschaft der Begierde' (4, 4. 5),

‚denn nicht hat uns Gott berufen zur Unlauterkeit, sondern zur Heiligung‘ (V. 7) —: der in dieser Heiligung sittlich erworbene Habitus des Leibes [im Gegensatz zu dem im Leibe früher wohnhaften (R. 7, — Gal. 5, —), in der Heiligung, aber ertöteten (R. 8 —) sündhaften Habitus] wird in dem kritischen V. 23 als ein anderes Material vor das Gericht gezogen, begleitet von dem Wunsche des Apostels, dass es ‚untadlig‘ sei. — Die sittliche Frucht ist aber in dem Residuum der beiden Habitus noch nicht ganz dargestellt und ausgewiesen. Der Apostel weist auf ein noch übriges Material hin, da er spricht von dem ‚Werke des Glaubens, der Arbeit in der Liebe, der Geduld in der Hoffnung‘ (1, 3), da er die Thessalonicher mahnt, dass sie ‚wandeln mögen zu Gefallen‘ (4, 1) und ‚anständig gegenüber denen, die draussen sind‘ (4, 11), fleissig in ihrem eigenen Geschäfte zu arbeiten (4, 11), wohlthuend in Liebe gegen alle (3, 12; 4, 10. u. a.); ebenso da er spricht: ‚von euch ist erschollen das Wort des Herrn ... und euer Glaube ...‘, ‚ihr seid Vorbilder geworden‘ (4, 8. 7). Es gehört also zu den inneren Habitus noch als Aussenseite hinzu das Produkt des Zusammen-, des Lebendiggewesenseins, des Lebendiggewirkthabens der beiden Wesenssphären in den gesamten Lebensmomenten, insofern die Lebensbethätigung in den nach aussen ausgewirkten, in die übrige Weltwirklichkeit umgesetzten Lebensthaten — ähnlich wie das Atmen — der übrigen Welt irgendwie erschien und auch fortzeugend Gutes oder Böses musste gebären, — kurz, das nach aussen erschienene historische Leben, d. i. die historische-ethische ψυχή. — Ganz gut verständlich lautet dann die Übersetzung der ganzen Stelle: ‚Der Gott des Friedens heilige euch in allem, und unversehrt werde euer Geist — und das Leben und der Leib untadelhaft bewahret ....‘.[1])

[1]) Nebenbei wäre auch die Auffassung zulässig, dass die auf-

Und nun wird uns kaum eines anderen Sinnes belehren die Stelle Hebr. 4, 12: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.* — Das immer lebendige und stetig wirkende Gotteswort ist dasselbe; durch welches die Welt erschaffen (1, 2), Abraham und später sein Volk in das Land der Ruhe berufen wurde (1, 1 — 3, 5), welches nun als Evangelium an alle Menschen ergeht (4, 2). Das Gericht ist das besondere Gericht am Ende des Lebenswerkes eines jeden einzelnen (4, 10). — Das Material für das Gericht ist an dieser Stelle nicht so dargelegt wie in 1. Thess. 5, 23; — sondern, indem gesagt sein will, durch und durch werde der Mensch gerichtet werden, ist nur hingewiesen auf die innerste Wurzel alles ethischen Materials (*κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας*), das Herz, in welchem der Glaube oder Unglaube seine innerste Stätte hat (R. 10, 5 — 5, 5), und nach welcher Wurzel alles ethischen Lebens der Mensch gerichtet werden wird (Hebr. 3, 12. 18. 19 — 4, 2. 3 — 10, 38, cf. R. 1, 17; Gal. 3, 11; Phil. 3, 9 . . . .). In der ganzen Stelle ist die Tendenz offenbar, den Blick von der äusseren *ψυχή*-Erscheinung (einschliesslich auch in dem zu 1. Thess. 5, 23 gedeuteten Sinne) nach dem inneren *πνεῦμα* (12, 9) zu leiten, welches in dem Lebenden (*ψυχή*) analog innewohnt und für den Lebenden von analoger Bedeutung ist, wie das (relativ unsichtbare) Mark für die sinnfälligen Gelenke. Jeder Vernunftbegabte und Denkende sollte erschliessend wissen, dass der Allwissende und Allmächtige auch das Innerste des Menschen durchdringt; aber wenn sich der Mensch darüber täuschen wollte in der Zeit, da er selbst die anderen Wesen nur als *ψυχή* ersieht, so denke er doch

---

gehäuften termini ein blosser emphatischer Pleonasmus seien, wie z. B. in 5. Mos. 6, 5 oder Matth. 22, 36.—38.

an den Augenblick des Todes, bei dem sich ein μερισμός vollzieht und an das darauffolgende (9, 27) besondere Gericht, bei dem von dem irdischkonkreten Menschen (ψυχή) das Innere (πνεῦμα) offenbar werden wird. — Man könnte einwenden, der Tod sei ein μερισμός σώματος καὶ πνεύματος: dann müsste man aber auch des Apostels sekundäres Bild korrigieren und anstatt ἁρμῶν sagen ὀστέων καὶ μυελῶν (cf. 11, 22). Sowie dem Apostel ἁρμοί als ein die Gebeine und Mark umschliessender Begriff gilt, so ist ψυχή hier ein die Glieder und das πνεῦμα umschliessender Begriff. — Wer kann es bestreiten, dass da dem schriftgelehrten Apostel die Stelle Ezech. 38, 1—14 vorgeschwebt habe, wenn schon zu den sehr ähnlichen anthropologischen Bestimmungen sich auch der Ähnlichkeitspunkt der göttlichen Verheissung dort findet: ‚Ich will euch zur Ruhe bringen in euerem Lande' (V. 14 vgl. mit Hebr. 3, — 4, —), und der, dass ‚des Herrn Wort' ‚lebendig werden' lässt (V. 4. 3). Dortselbst heisst es nun auch: ‚Siehe, über dieselben (sc. die dürren Gebeine — V. 4) kamen Nerven, Fleisch und Haut .... aber Geist hatten sie noch nicht (V. 8), ... und es kam Geist in dieselben und sie lebten' (V. 10) — eben als ψυχή vermöge des Geistes. — Für Ezechiels Vision der Zusammensetzung ist das Schema eine Addition: Gebeine + Nerven .... (als Korrelat für Mark) = Glieder; Glieder + Geist = ψυχὴ ζῶσα. Für den Apostel gilt für den Tod eine analoge Subtraktion als Schema des μερισμοῦ: ψυχῆς — πνεύματος = ἁρμοί; ἁρμῶν — μυελῶν = λευκὰ ὀστέα. In Kraft des göttlichen Machtwortes scheidet von dem kosmischen Bestande, der als ψυχή erscheint, das (nicht nur physische, sondern auch sittliche) Lebensprincip πνεῦμα (primärer μερισμός); nach diesem Moment aber zerfällt das σῶμα, indem das Mark verwesend von den hiermit auch der Verwesung anheimfallenden Gliedern sich zurückzieht (sekundärer μερισμός). Während das materielle Substrat der ψυχή erst nach der Auferstehung das endgültige Schicksal erfährt,

tritt das πνεῦμα (τοῦ ανθρώπου) mit seinem ἐνθύμησεις und ἐννοιαι sofort vor das Gericht, von dem es abhängt, ob es eingeht zur Ruhe bei Gott.

Für die Erklärung der übrigen Stellen in den Paulinischen Schriften, in denen die Bezeichnung ψυχή vorkommt, finden wir bereits eine von alten Übersetzern und Exegeten geebnete Bahn. Eph. 6, 6: ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς und Kol. 3, 23: ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ . . . . ist schon allgemein übersetzt: „vom Herzen.“ Und man könnte und sollte bei diesem einmal acceptierten Worte „Herz“ auch bleiben bezüglich Phil. 1, 27: στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες . . . In den beiden ersten Stellen versteht man den Apostel offenbar so, dass er vor Heuchelei warnen will, welche das Äussere vom inneren Leben fälscht. Wohl kommt auch die Setzung des falschen Äusseren aus dem Inneren heraus, aber nicht vom ganzen, sondern nur von einem Teile, während der andere Teil gegensätzlich mit der Äusserung zurückhält. Ebensowohl explodiert bei keinem menschlichen Akte das ganze innere Leben, sondern es werden auch bei der höchsten Lebensintensität immer nur nach und nach ein Teil dieses Lebens in die Erscheinung gesetzt; dieser eine Teil aber soll ohne Rückhalt und zwar ohne Rückhalt gerade des tiefsten, innersten und wichtigsten Lebens (im ‚Herzen‘), — also vom harmonisch gestimmten Gesamtleben hervorgehen. Ein der sittlichen Stimmung widerstreitender Lebensfluss soll nicht nur zurückgestaut, sondern positiv auf die sittliche Stimmung umgestimmt werden, so dass auch dieser Teil des inneren Lebens bei der Umsetzung des inneren Lebens in die Erscheinung nicht fehlt. Ἐκ ψυχῆς will nun sagen: ‚aus dem Gesamtleben‘. Man meint dasselbe, wenn man sagt: „vom Herzen“, insofern man das für die Gesamtstimmung Tonangebende meint. Man meint dasselbe, wenn man Phil. 1, 27: μιᾷ ψυχῇ übersetzt: „mit einem Sinne“, insofern man an

die dem Gesamtleben anhaftende Form denkt. *Μίᾳ ψυχῇ* folgt nach *ἑνὶ πνεύματι* als das Verursachte aus der Ursache; *στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι* ist eine Aufforderung, in dem nach dem einheitlichen geistigen Gesetze gefassten einheitlichen Beschluss und Entschluss zu verharren, — dann aber auch *μίᾳ ψυχῇ*, d. i. in der, weil homogenen, also auch ideell einen Lebensaktualität, die im wirklichen beharrlichen Erguss das im eigenen Innern oder im Äusseren Widerstreitende eben auch einheitlich niederkämpft (*συναθλοῦντες*). Als des Apostels Gedanke erscheint also: Stehet und beharret in ein—er Geist—esgesinnung und in ein—er Leben—sbethätigung (‚die grundhaft als eine Herzensarbeit gedacht wird).

Die Ausdrücke: *ὀλιγόψυχος*, *σύμψυχος*, *ἰσόψυχος*, *εὐψυχῶ* (1. Thess. 5, 14 — Phil. 2, 2. 20. 19) bezeichnen (‚das was sich ‚wenig', ‚mit', ‚gleich', ‚gut' regt') das ‚geringe', das mit ‚mit anderen' ‚gleiche' und ‚gute' „Leben" (Aktualität), wie es eben der übrigen Welt gegenüber wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, — ohne Diskussion über den innersten Grund dieser Qualitäten. *Ψυχικὸς ἄνθρωπος* (1. Kor. 2, 14) ist zu übersetzen: ‚der Mensch, insofern er der atmende (nephesch), der *ἔξω ἄνθρ.*, der sinnliche ist' — und nicht schlechthin: ‚der sinnliche Mensch', da es absolut unsinnliche Menschen nicht giebt, — und weil der *ἔσω* und *ἔξω* nicht zwei, sondern ein Mensch ist.

Die Bedeutung der Stelle 1. Thess. 5, 23 für die Trichotomie. Am Schlusse dieser Stelle denkt der Apostel an den Termin: *ἐν τῇ παρουσία τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ . . .*, bei welcher: *πάντες — οἱ περιλειπόμενοι* und *οἱ κοιμηθέντες* (1. Thess. 4, 15) — *ἀλλαγησόμεθα* (1. Kor. 15, 51). Der Apostel versetzt also in seiner Vorstellung die im irdisch-zeitlichen Bestande heilungsbedürftigen und tadelsfähigen *πνεῦμα-ψυχή-σῶμα* (‚zu welch letzterem eine Materie eine conditio sine qua non ist,) auch in den veränderten Be-

stand des Menschen vor den Richterstuhl Christi. — Halten wir nun entgegen die Behauptungen Holstens (371. 381. 391 u. ö.), ein πνεῦμα τ. ἀνθρ. als substantiellen Geist habe der Mensch nicht; — Lüdemanns (99. 71. 78. 92 . . .), Pfleiderers (54. 66 . . .), das πνεῦμα τ. ἀνθρ. sei eine inhaltslose Wesenheit, eine blosse Form . . .; — derselben und Kabischs (269. 282 . . .), was dann auferstehe, sei das πνεῦμα θεοῦ; — Lüdemanns, Kabischs (298), die ψυχή werde im Siege verschlungen und gehe gar nicht in den Geistleib ein; — Holstens (421 . . .), Lüdemanns (99. 141. 144), Kabischs (271. 269 . . .), die σάρξ müsse und werde in das Nichts gestossen werden — u. dergl. m. —: so ist denselben gegenüber unsere Stellung diese: Entweder ist die Stelle 1. Thess. 5, 23 paulinisch, dann sind obige Behauptungen, welche die Versetzung des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου — ψυχή — σῶμα (τῆς σαρκός) vor dem Richterstuhl Christi negieren, unpaulinisch. (Kabisch z. B., der aus dem 1. Thessalonicherbriefe paulinische Eschatologie wesentlich schöpft (S. 24—31), hat es nicht gemerkt, dass seine obigen Behauptungen ihm durch die Stelle 5, 23 wieder durchfallen). — Oder ist die Stelle 5, 23 unpaulinisch und hiermit auch unbiblisch, dann ist sie für die Schule obgenannter Schriftausleger keine rechtmässige Quelle, um aus ihr eine angeblich paulinische Trichotomie zu schöpfen, — oder deutlicher gesagt: dann ist sie für dieselben kein rechtmässiges Objekt, um ihr eine angeblich paulinische Trichotomie zu unterschieben. — Analog ist Stellung zu nehmen bei Hebr. 4, 12.

V.

ΣΩΜΑ — ΣΑΡΞ.

1. Σῶμα.

Σῶμα bezeichnet ursprünglich den sinnfälligen Leib des Menschen und zwar nach seiner Daseinsform und Organisation; bezeichnet aber nicht bloss die Organisationsform, sondern eben den konkreten organisch geformten Leib des Menschen. Das erweist die Erklärung als ἐπίγειον (1. Kor. 15, 40), als ‚irdisches Zelthaus' (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους — 2. Kor. 5, 1) und geradezu als ‚thönernes Gerät' (ὀστρακίνη σκευή — 2. Kor. 4, 7).

Der Leib ist in sich ein einheitliches (ἕν) organisches Gebilde vieler Teile, die, — ‚ob ansehnlich oder unscheinbar', — alle einander bedürfen (1. Kor. 12, 12—20 — R. 12, 4), und die ‚Gott' so füreinander eingerichtet hat, dass keine Unordnung sei, sondern die verschiedenen Glieder gemeinschaftlich einander dienen (1. Kor. 12, 21—26).

In dieser Zeit ‚wohnt' (2. Kor. 5, 6) in dem irdischen Leibe der innere Mensch und wirkt διὰ τοῦ σώματος (. . . ἔπραξεν — 2. Kor. 5, 10), als mittels eines nicht nur idealen, sondern sinnfälligen Organes.

Als Leib des irdischen Menschen ist er ein ψυχικόν (1. Kor. 15, 44. 46. cf. ψυχή), von einem gewissen Zeitpunkte an ein νενεκρωμένον (R. 4, 19), überhaupt θνητόν (R. 6, 12 — 7, 24 — 8, 10. 11 — 1. Kor. 15, 22: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν — cf. R. 5, 12); er (nicht nur die σάρξ) verfällt der ἀσθενείᾳ, φθορᾷ, ἀτιμίᾳ (1. Kor. 15, 42. 43 — 2. Kor. 5, 1); derselbe sinnfällige Leib ist aber fähig der Wiederbelebung und Auferstehung, der Umbildung und Verklärung (cf. w. u. XX).

‚Und es giebt himmlische Leiber', ‚vergeistigte, geistartige (πνευματικά) Leiber' ausgezeichnet mit ‚Unverweslichkeit', ‚Herrlichkeit' und ‚Kraft' (1. Kor. 15, 40. 44. 42. 43).

Des eucharistischen Leibes ist mit derselben Bezeichnung *σῶμα* gedacht (1. Kor. 10, 16 — 11, 24. 27. 29 — Hebr. 10, 5).

Bildlich bedeutet *σῶμα* auch den mystischen Leib Jesu Christi (R. 12, 5 — 1. Kor. 6, 15. (19) — 10, 17 — 12, 12. 13. 27 — Eph. 1, 23, cf. 22 — 4, 4. 12. 16 — 5, 23. 30 — Kol. 1, 18. 24 — 2, 17. 19 — 3, 15) d. i. die Kirche (*ἐκκλησία* — Eph. 1, 18. 22 — Kol. 1, 24 u. a.).

Σῶμα τῆς σαρκὸς (Kol. 1, 22 — 2, 11) ist der volle Begriff und als Epexegese die authentische Interpretation für den Paulinischen Begriff vom *σῶμα* und *σάρξ* eines Menschen. Setzt der Apostel nur *σῶμα* oder nur *σάρξ*, so ist der andere Begriff, wenn auch abstrakt disparat, doch beim konkreten Menschen korrelat und vom Apostel immer mitgedacht. Die *σάρξ* ohne *σῶμα* war für ihn ein Nonsens; ein menschliches *σῶμα* hat er nie ohne *σάρξ* gedacht. — Diese beiden Ausdrücke sind ihm einfach synonym:

1.: *σῶμα καὶ αἷμα* (1. Kor. 11, 24. 25—27. 29 — 10, 16) und *σάρξ καὶ αἷμα* (1. Kor. 15, 50 — Gal. 1, 16 — Eph. 6, 12);

ἀπὸν τῷ σώματι (1. Kor. 5, 3) und *τῇ σαρκὶ ἄπειμι* (Kol. 2, 5);

ἀγαπᾶν . . . τὰ ἑαυτῶν σώματα und *οὐδείς ποτε την ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν* (Eph. 5, 28. 29);

ἐν τιμῇ τινί (*σώματος*) . . . *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκος* (Kol. 2, 23);

οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γὰρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (1. Kor. 6, 16);

σῶμα τῆς ἁμαρτίας (R. 6, 6 cf. 12: *ἁμαρτία ἐν τ. θν. σώματι*) und *σάρξ ἁμαρτίας* (R. 8, 3);

ἐπιθυμίαι σώματος (R. 6, 12) und *ἐπιθυμία σαρκός* (Gal. 5, 16);

πράξεις τοῦ σώματος (R. 8, 13, cf. 2. Kor. 5, 10 — 1. Kor. 4, 12 — Eph. 4, 28 — 1. Thess. 4, 11) und *ἔργα τῆς σαρκός* (Gal. 5, 19 f.);

περιτομὴ . . . ἐν ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός (Kol. 2, 11) und *περιτομὴ ἐν σαρκί* (R. 2, 28 — Eph. 2, 11);

ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι (1. Kor. 7, 34) und

καθαρίσωμεν ἑαυτους ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (2. Kor. 7, 1);

σῶμα θνητόν (R. 6, 12 (7, 24) — 8, 11, cf. σῶμα νενεκρωμένον (R. 4, 19) und θνητὴ σάρξ (2. Kor. 4, 11);

ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ . . . ἐν τῷ σώματι ἡμῶν . . . ἐν τῇ σαρκὶ ἡμῶν (1. Kor. 4, 10. 11);

2.: πρόσωπόν μου ἐν σαρκί (Kol. 2, 1), wo die Bezeichnung σῶμα zu erwarten wäre (cf. παρουσία τοῦ σώματος — 2. Kor. 10, 10);

ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ (1. Kor. 9, 27. cf. 1. Tim. 4, 8), wo die Bezeichnung σάρξ zu erwarten wäre;

das σῶμα verfällt der ἀσθενείᾳ und φθορᾷ und dem θανατος (1. Kor. 15, 42. 43 — R. 7, 24), demnach: εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος (2. Kor. 5, 6. 8, cf. 12, 2—4) und τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; (R. 7, 24) —, wo überall von den gewissen σῶμα-Theoretikern die Bezeichnung σάρξ erwünscht wäre.

Die unwillkürliche, aber doch providentielle Beziehung der Begriffe ἐπιθυμία, ἁμαρτία, περιτομή, πράξεις, φθορά, θάνατος zu σῶμα einerseits, andererseits die Beziehung der Begriffe καθαρότης und ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ zu σάρξ lassen nicht zu die ‚scharfe Scheidung von σῶμα und σάρξ — und dann σῶμα und ἁμαρτία', um erklären zu können, ‚nur das σῶμα sei das zu Rettende und könne dem Herrn gehören, σάρξ nie', ‚die σάρξ muss vernichtet werden', — und um die ‚Möglichkeit zu finden, der Askese auszuweichen' (Lüdemann 56. 37. 144). Erst nachdem die obigen ungelegenen Stellen als ‚ungenauere Ausdrucksweisen' missachtet, überdies einige derselben bei den Textkritikern als verdächtig denunziert wurden (68. 217, Holsten 387), konnte Lüdemann, der Hauptvertreter der imaginären σῶμα-Theorie, erklären, ‚das σῶμα sei ohne irgendwelche Rücksicht auf die σάρξ dem (bei ihm ganz ‚passiven') Geist nur als eine teleo-

logisch bestimmte Form des Organismus beigegeben' (57). Und man muss es dann lesen, wie Lüdemann diese Form dreimal füllt und stopft: einmal mit lebendiger Materie (σάρξ), dann mit der πνεῦμα-θεοῦ-Substanz und endlich mit dem δόξα-Stoff (48. 94. 149). Lüdemann, welcher dem Apostel so häufig den Philonismus supponiert, sollte treuer sein oder sich erinnern, dass nach Philo ein πνεῦμα an sich durchwegs ἀσώματον ist (cf. II).

2. Σάρξ.

Σάρξ a) in der Grundbedeutung ‚Fleisch' im Gegensatz zu αἷμα (Gal. 1, 16 — 1. Kor. 15, 50 — Eph. 6, 12), zu ὀστέα (Eph. 5, 30) ist gemeinsam mit αἷμα, ὀστέα (und σπλάγχνα: 2. Kor. 6, 12 — 7, 15 — Philm. . . .) u. dgl. als das Körperliche des menschlichen Leibes aufgefasst, welches ‚von der Erde' genommen (1. Kor. 15, 47. 48), also ‚erden' — materiell ist. — In dem Ausdrucke σῶμα τῆς σαρκός (Kol. 1, 22 — 2, 11) bezeichnet σάρξ — b) per synekdochen — allein das Körperliche des Menschenleibes, wobei αἷμα, ὀστέα u. dergl. korrelat mitzudenken sind. — Als gewähltes alleiniges Merkmal für die Materialität des Menschenleibes bezeichnet σάρξ c) den menschlichen Leib selbst α. eben als einen zum Leibe organisierten Körper des Menschen (R. 2, 28 — Gal. 2, 20 — Eph. 2, 11. 15 — Phil. 1, 22. 24 — Kol. 2, 1. 5. 13), β. speciell als Synonym für das σῶμα ψυχικόν, als den am Menschen lebendigen Fleischleib — und dann auch metonymisch: das fleischleibliche Leben (R. 7, 18. 25 — 13, 14 — 1. Kor. 5, 5 — 7, 28 — 2. Kor. 4, 11 — 7, 1. 5 — 12, 7 — Gal. 4, 14 — 6, 8 — Eph. 2, 15 — 5, 29 — Kol. 1, 24 — 2, 23). — In Hinsicht auf das Materielle am Menschen, den Fleischesleib, werden οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (1. Kor. 6, 16. — Eph. 5, 31), und ist einer zum anderen πατὴρ τῆς σαρκός (Hebr. 12, 9) oder τέκνον τῆς σαρκός (R. 9, 8), κατὰ σάρκα γεννεθείς (Gal. 4, 29. 23), oder ἀδελφός oder συγγενής τινος κατὰ σάρκα (R. 9, 3 — Philm. 16). [Hebr. 2, 14

weist uns an, auch R. 1, 3 — 9, 5 unter denselben Gesichtspunkt zu fassen.] — Diese Verwandtschaft wird im weiteren Umfange auch als *σάρξ μία* aufgefasst (cf. im weitesten Umfange *ἓν αἷμα:* Act. 17, 26) — z. B. *σπέρμα Ἀβραάμ*, enger *σπέρμα Ἰσαάκ* (R. 9, 7, cf. 4, 1 — 11, 1), noch enger *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1. Kor. 10, 18), in Bezug auf welche *σὰρξ μία* (*λαός:* R. 11, 2) der einzelne auch *σάρξ μου* (R. 11, 14 — Gal. 6, 13) sprechen kann. — d) Gewohnt an den Ausdruck kol basar, durch welchen aber der Bibelisraelit seine neschama keineswegs verleugnet wissen wollte, hat der Apostel auch als Christ des Ausdruckes *πᾶσα σάρξ* sich bedient, um mit *σάρξ* (in der Synekdoche nur weiter aufsteigend) die ganze Menschenerscheinung zu bezeichnen (R. 3, 20 — 1. Kor. 1, 29 — Gal. 2, 16). Denken wir den Aufstieg der Synekdoche über das *σῶμα ψυχικόν*, so muss uns selbstverständlich e) das Synonym *πᾶσα ψυχή* (R. 13, 1) begegnen.

Zu d) werden von Holsten (S. 393) in Betracht noch zugezogen die scheinbaren ‚Parallel'-Stellen: 1. Kor. 3, 3: *σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*, R. 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν*, — 1. Kor. 2, 13: *ἀνθρωπίνη σοφία* mit 2. Kor. 1, 12: *σοφία σαρκική*, 1. Kor. 1, 26: *σοφοὶ κατὰ σάρκα* (mit Beziehung auf 1. Kor. 2, 14), — 1. Kor. 3, 21: *μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις* mit 2. Kor. 11, 18: *πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα*, Gal. 6, 13: *ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται.* — Daraus nun und zwar mit der Behauptung, ‚dass *σάρξ* und *ἄνθρωπος* in derselben Bedeutung unterschiedslos füreinander stehen können' (S. 393 — als erster Prämisse) — und aus der Behauptung, dass nach der Anschauung des Paulus kein dem Wesen Gottes gleiches oder verwandtes oder analoges *πνεῦμα* als den Begriff *ἄνθρωπος* mitbestimmendes Wesenselement zur menschlichen Natur gehöre (S. 378 u. 392), sondern dass *ψυχή* als *πνεῦμα τοῦ*

ἀνθρώπου physisch identisch sei mit dem πνεῦμα τοῦ κόσμου, (als ruach chajjim, — S. 391 — als zweiter Prämisse) zieht Holsten den Schluss: ‚Der Begriff ἄνθρωπος ist identisch mit dem Begriffe σάρξ' (S. 393). —

Bezüglich der zweiten Prämisse cf. die Artikel über ψυχή und πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

1. Was nun die von Holsten zugezogenen Stellen anlangt, so können nach unserer Auffassung die dortigen Ausdrücke, weil sie in verschiedenen Beziehungen gedacht sind, mit ihren eigentümlichen Bedeutungen ganz gut nebeneinander stehen, wie sie eben stehen. Versuchen wir sie füreinander zu lesen: ἀνθρώπινοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε: was hätte da der Apostel Besonderes gesagt? Lesen wir aber: σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ σάρκα περιπατεῖτε und lassen wir den hier thatsächlich gemachten Vorwurf gelten, so lässt sich nur schliessen, dass derjenige, dem der Vorwurf gilt, auch noch anders sein und wandeln könnte; das könnte er aber als ‚nur σάρξ', als ein ‚durch die σάρξ notwendig Bestimmter' nie und nimmer; — den Vorwurf lassen wir aber auch nie und nimmer auf den Schöpfer zurück fallen, — und Gott ist der Schöpfer auch der σάρξ.

2. Bei ‚unterschiedslosem Füreinanderstehen der Begriffe ἄνθρωπος und σάρξ, würde auch Herr Holsten die folgende Sprache nicht verstehen: σάρκινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τοῦ ἀνθρώπου ὑμῶν (R. 6, 19), — μακαρισμὸν τῆς σαρκός (R. 4, 6) — ἵνα ἐν τῷ ὑμετέρῳ ἀνθρώπῳ καυχήσωνται (Gal. 6, 13), — παρακοὴ — ὑπακοὴ τῆς μίας σαρκός (R. 5, 19), — ἡ πρώτη σὰρξ ἐκ γῆς — ἡ δευτέρα σὰρξ ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ (1. Kor. 15, 47, cf. 2. Kor. 3, 17), — παλαιὰ ἡμῶν σάρξ und καινὴ ἡμῶν σάρξ (R. 6, 6. — ‚die σάρξ muss ja vernichtet werden'?!), — ἡ ἔσω σάρξ und ἡ ἔξω σάρξ (R. 7, 22; 2. Kor. 4, 16), — ἀγγέλοις καὶ σαρξί (warum denn nicht auch der πτηνῶν, κτηνῶν, ἰχθύων) (1. Kor. 4, 9, cf. 15, 39), — .... ὦ σὰρξ τοῦ θεοῦ (1. Tim. 6, 11) .... u. a. m.

3. Alle Stellen, in welchen ἡ σάρξ durch μοῦ oder ἡμῶν, ὑμῶν, ἑαυτοῦ u. dergl. an ἄνθρωπος gebunden ist, zeugen gegen die Identität der Begriffe ἄνθρωπος und σάρξ und ist in allen diesen Stellen die σάρξ als Teilbegriff vom ganzen Menschenwesen abgehoben (R. 6, 19 — 7, 18 — 2. Kor. 4, 11 — 7, 5 — Gal. 4, 14 — 6, 8. 13 — Eph. 5, 29); ebenso doch auch an allen obigen Stellen unter a) b) c) — sowie an denen im VI. zu πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

4. Auch nur auf die Frage: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται οἱ νεκροί (1. Kor. 15, 35), welche Frage nach Holstens eigenem Zugeständnisse ‚der Nerv der Ausführung bis V. 47 ist', erinnert der Apostel, dass der Mensch, eben nur dem Leibe nach, χοϊκός ist (V. 47).

5. An den Stellen: R. 3, 20 — Gal. 2, 16 ist der Gedanke ausgesprochen: Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ und insofern 1. Kor. 1, 29: ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Aber gleich daneben wird behauptet, dass doch dasselbe Subjekt, das hier mit σάρξ bezeichnet ist, eine Rechtfertigung ἐνώπιον τοῦ θεοῦ erlangen kann, aber freilich nicht anders ἐὰν μὴ διὰ πίστεως (Gal. 2, 16), διὰ πίστεως εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας (R. 3, 22, cf. 4, 3: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, cf. noch 1. Kor. 1, 21: εὐδόκησεν ὁ θεὸς . . . . σῶσαι τοὺς πιστεύοντας). Πίστις ist keine Funktion der σάρξ und wir fügen gleich hinzu: νοῦς und καρδία sind auch keine Wesenseigentümlichkeiten der σάρξ, ansonst bliebe unerklärlich, warum nicht nur der Apostel, sondern die ganze Bibel den νοῦς und die καρδία, συνείδησις . . . πίστις . . . . δικαιοσύνη der σάρξ κτηνῶν πτηνῶν καὶ ἰχθύων (1. Kor. 15, 39) durchaus nicht zugemutet hat. — Nun bemerken wir auch, dass nicht alle ἀνθρωπίνη σοφία zusammenfallen muss mit der σοφία σαρκική, wenn zugegeben wird, dass es der ἄνθρωπος und nicht die σάρξ ist, der da auch sprechen kann: σύμφημι, συνήδομαι . . . δουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ (R. 7, 16. 22. 25), — der als solcher (gegenüber einem anderen Ge-

wissenszeugnisse im Falle *τῶν λογισμῶν κατηγορούντων*) hie und da (cf. R. 2, 14: *ὅταν* und 15: im Falle *ἢ καὶ ἀπολογουμένων*) auch sprechen könnte: *ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν . . . τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν* (2. Kor. 1, 12), — so dass nicht alle *σοφία* und *καύχησις* des ‚*ψυχὴ ζῶσα*' und ‚*σάρξ*' benannten Menschen *κατὰ σάρκα* und *ἐν ἀνθρώποις*, sondern auch *πρὸς θεὸν* und zwar *ἐν πίστει* statthaben kann — wie in R. 4, 3.

6. Wenn die Begriffe *ἄνθρωπος* und *σάρξ* identisch wären, dann müsste die Kategorie *ἔσω ἄνθρωπος* als *ἔσω σάρξ* gelten, was der Forderung in R. 7, 14 f. nicht entspricht. — Ist zudem *σάρξ* nach der Behauptung desselben Gelehrten das ‚an sich Böse', so kann sie auch als *ἔσω σάρξ* das menschliche Subjekt für die Prädikate *σύμφημι, συνήδομαι δουλεύω τῷ νόμῳ θεοῦ* (R. 7, 16. 22. 25) noch weniger vertreten; — auch ‚ihr innerer Kern die *ψυχή*' (375) nicht, denn auch die *ψυχή* wird von demselben als ‚dem *πνεῦμα* rein entgegengesetzt' (381), ‚an sich unheilig' erachtet; — auch der *νοῦς* der *σαρξ-ψυχή* nicht, da auch ihm eine Wesensverwandtschaft oder Analogie mit dem *πνεῦμα* bestritten wird (382. 383); diese Wesensverwandtschaft oder Analogie des *ἔσω ἄνθρωπος* wird aber unumgänglich und unausweichlich gefordert. (Cf. w. u.)

7. Hätte der Apostel den Athenern nach dem Obersatze: *Ὁ θεὸς . . . οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται* (Act. 17, 24. 25, cf. 29), d. h. Gott ist ein Geist — als Untersatz behauptet: ‚Der Mensch an sich ist nur eine von den Erscheinungsformen der Materie' (446) oder: ‚dem Menschen an sich fehlt die pneumatische Substanz' (446), so hätten ihn die vom Areopag verlacht bei dem Schlusse: *θεοῦ . . . καὶ γένος ἐσμέν* (Act. 17, 28).

8. Warum nennt der Apostel die Maxime: ‚*φάγωμεν καὶ πιώμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν*' — *ὁμιλίαι κακαί*' (1. Kor. 15, 32. 33)? — (Cf. zur Antwort w. u. VII.)

Es kann uns klar sein, dass der Apostel die Begriffe

σάρξ und ἄνθρωπος nicht für identisch gehalten hat. — Wohl ist es die σάρξ, in welcher der Mensch sein irdisches Leben durchzuführen bestimmt ist, und durch welche der ἄνθρωπος ἔξωθεν zu dem übrigen irdischen Sein in Beziehung steht (Phil. 1, 24). Im Begriffe ἔξω ἄνθρωπος stellt uns der Apostel die Brücke dar, auf welcher die σάρξ zur Bezeichnung des ἄνθρωπος gelangt — sowohl für den Standpunkt der Betrachtung von aussen, wie für den Standpunkt der Betrachtung von innen, wobei der ἔξω ἄνθρ. in einem Phantasiegebilde objektiviert vorgestellt und betrachtet wird. — Dass 1) σάρξ nicht Substanz für sich ist, sondern nur als ἔξω ἄνθρωπος, von dem χοῦς und πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου Substanzen für sich sind; — 2) dass die Sinnlichkeit an sich nicht Sünde ist, wird erst nach der Erfassung des Begriffes πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου erwiesen werden können.

VI.

ΠΝΕΥΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ.

Bei den Erörterungen über πνεῦμα begegnet uns, wie Holsten sagt, ‚der fortdauernde Streit, ob Paulus ein geschöpflich-menschliches πνεῦμα kenne' (S. 391, Anmerkung).

Holsten glaubte diesen Streit ‚einfach erledigt' (391) zu haben Lüdemann schrieb aber gegen diese Erledigung ein ganzes Buch. — Während die in I berücksichtigten Herren die Paulinischen Begriffe vom Hellenismus aus historistisch zu erfassen versuchen und suchen, haben wir vielmehr oben schon bei ψυχή auf das alttestamentliche Glaubensbewusstsein hingewiesen [1]) und meinen nun noch auch durch den Seitenblick in die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Bundes uns die richtige Auffassung der Paulinischen Begriffe zu sichern. (Cf. R. 1, 1 — Gal. 1, 14 — 2, 1. 2. 6. 7. 9.)

Wenn wir nun hinsichtlich der Evangelien — und das müssen wir — festhalten Joh. 7, 39: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον ὅτι ὁ Ἰησοῦς

οὐδέπω ἐδοξάσθη (cf. Act. 1, 5. 8 — 2, 1—4) (; denn, was das *πνεῦμα ἅγιον* den Gläubigen nach dem Pfingstfeste ist, war den Gläubigen vor diesem Zeitpunkte die konkrete Erscheinung Christi) —: dann müssen wir vorweg ausschliessen die Auffassung des *πνεῦμα* als *πνεῦμα ἅγιον, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν* (Joh. 7, 39) in nachfolgenden Stellen: *Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* (Matth. 26, 41; Mark. 14, 38); — *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (Matth. 5, 2); — *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς καὶ ἀνέστη* (Luk. 8, 55); — *πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.* (Joh. 4, 24). — Und wenn wir nicht apollinarisch denken wollen, so müssen wir das geschöpflich-menschliche *πνεῦμα* erkennen in: *τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι . . . καὶ χάρις θεοῦ ἦ ἐπ' αὐτό* (Luk. 2, 40 und danach auch 1, 80 bez. Johannes); — *καὶ ἀναστενάξας (ὁ Ἰ.) τῷ πνεύματι αὐτοῦ* (Mark. 8, 12); — *Ἰησοῦς οὖν, ὡς εἶδεν . . , κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι* (Joh. 11, 33); — *ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι* (Joh. 13, 21); — endlich: *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα* (Matth. 27, 50), *ἐξέπνευσεν* (Mark. 15, 37); — *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου, καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐξενέπνευσεν* (Luk. 23, 46); — *καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* (Joh. 19, 30 und danach auch Act. 7, 59 bezüglich Stephanus). — In Act. 18, 25 ist geschildert ein nach Ephesus gekommener *Ἰουδαῖός τις Ἀπολλὼς ὀνόματι . . . ζέων ἐν πνεύματι* aber *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου,* so dass die von ihm unterrichteten Epheser sagen: *ἀλλ' οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.* Lukas, der Schüler Pauli, konnte also nur gesagt haben wollen, dass Apollo ‚in seinem menschlichen Geiste *ζέων*' war (cf. R. 12, 11). — Ähnliche Affektionen des menschlichen Geistes schildert Lukas in Act. 17, 16 — 19, 21 — 20, 22; — und ebenso Jakobus 4, 5, der unsere Frage am prägnantesten beantwortet in 2, 26: *τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν.* — Der heilige Petrus erklärt das menschliche *πνεῦμα* als *κρυπτὸς (καὶ ἄφθαρτος) τῆς καρδίας ἄνθρωπος* (I. 3, 4) und spricht von diesem menschlichen *πνεῦμα* in 4, 6 und bez. Christus in 3, 18. — [Wenn aber Judas schreibt: *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* (V. 19), so negiert er hiermit nicht das geschöpflich-menschliche *πνεῦμα,* indem er die *ψυχικοί* als *ἐμπαῖκται, κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι* (V. 18), das *πνεῦμα* aber als das *πνεῦμα ἅγιον* (V. 20) näher und deutlich bestimmt.]

---

[1]) Cf. Act. 23, 8: *Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μηδὲ ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα.* — 6: *Ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίου.*

Wir eröffnen nun unsere Untersuchung über die Frage, ob der Apostel ein geschöpflich-menschliches *πνεῦμα* kenne und als was er es kannte

A. an jenen Stellen, in welchen das Menschenwesen nach seiner Innen- und Aussenseite durch das Begriffspaar *πνεῦμα-σῶμα* oder *πνεῦμα-σάρξ* bestimmt, da aber mitAusschluss eines dritten Begriffes völlig bestimmt ist, — und wobei sich zugleich erweist, dass das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* nicht ganz aufgeht in der Belebung der *σάρξ*, sondern von der Belebungsfunktion der *σάρξ* sich als eine Substanz für sich abheben kann:

a) Kol. 2, 5: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί.* Der Apostel hat da jene berücksichtigt, *ὅσοι οὐχ ἑωράκασιν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί* (V. 1).

1. Kor. 5, 3: *ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι* (dem Leibe nach), *παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* (dem Geiste nach) *ἤδη κέκρικα ὡς παρών* (so dass der Geist die ganze persönliche Geltung des *ἐγώ* vertritt). . . .

1. Kor. 5, 5: *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τ. κ. Ἰ.*

Holsten, der in allen drei Stellen das *πνεῦμα* als das göttliche bestimmt, fragt (S. 385) bezüglich 1. Kor. 5, 5: ‚woraus anders hätte der Apostel die Macht, woraus anders hätte er mit der Gemeinde das Recht nehmen wollen des *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ*, als aus dem göttlichen Geiste?' Diese montanistische Frage hat der Apostel nicht verschuldet, denn im Nebenverse (4) ist die Quelle der apostolischen Würde und Macht angegeben mit den Worten: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡ. Ἰ. Χρ. . . . σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡ. Ἰ. Χρ.* — Dortselbst ist aber im Participialsatze *συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος* noch einmal der V. 3 verdeutlicht und erklärt, dass bei den auch leiblich versammelten Korinthern er, Paulus, wenn auch nur seinem Geiste nach, mitanwesend und mitthätig sein will. Hätte der Apostel nach der Holstenschen Deutung nur die Mitanwesenheit und Mitthätigkeit des heiligen Geistes ausdrücken wollen, so hätte er

seine Worte: *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν* (2. Kor. 13, 13) zur Verfügung gehabt. — In: *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ* . . . kann die Sorge des Apostels doch nicht dahin aufgefasst werden, dass das *πν. θ.* vom *πν. θ.* vor dem *πν. θ.*, dem *κύριος Ἰησοῦς*, *σωθῇ* — zumal von Holsten nicht, da ihm indessen die *σάρξ*, unter welcher er den ganzen Menschen subsumiert, also der Träger des *πν. θ.*, zu dessen Gunsten er die *σωτηρία* des *πν. θ.* wünschte, — *εἰς ὄλεθρον* gegangen wäre. — Das Prädikat *σωθῇ* postuliert, dass das von dem endlichen Verderben zu bewahrende *πνεῦμα* im *τοιοῦτος*, in demselben Subjekte, noch sei. Wird wohl Holsten zugeben, dass das *πνεῦμα θεοῦ* (welches der *τοιοῦτος* beim Eintritt unter die *πνευματικοί* wohl auch empfangen hatte) von dem Momente der Blutschändung an nicht mehr im *τοιοῦτος* geblieben ist (cf. R. 8, 13. 11. 9. 14)? Der Apostel hat diese Einsicht und dieses Urteil, welches er dann selber fällte, vorweg den Korinthern zugemutet, dass der *τοιοῦτος* den Grund und hiermit das Recht verwirkt habe, unter den *πνευματικοί* weiter zu verbleiben, d. i. dass er das *πνεῦμα θεοῦ* verloren habe. Was also vor dem ‚Verderben' ‚bewahrt' werden konnte, sollte und vom Apostel bewahrt werden wollte, war das eigentliche Subjekt im Menschen, welches von der *σάρξ* emanzipierbar ist und doch noch als Wesen besteht und einer Wiederaufnahme des göttlichen *πνεῦμα* und hiermit des Heils fähig ist —: und dieses nennt der Apostel (was auch für 2. Kor. 4, 16: *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται* gilt) — eben ‚*πνεῦμα*.' (Das *ἀνακαινοῦται* besagt daher nicht eine Erneuerung der Verleihung oder Einwohnung des *πνεῦμα θεοῦ*, sondern die Erneuerung des (*ἔσω ἄνθρ*, d. i. des) *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* durch stetige, beziehungsweise durch wiederholte Aufnahme des *πνεῦμα θεοῦ*).

b) Bezüglich R. 2, 28. 29: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ*

Ἰουδαῖος καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ — stimmen wohl bedeutende Exegeten nicht überein. Chrysostomus, Gregor Nazianz, Augustinus, Theophylactus, Oekumenius, Estius, Calmet, Cornelius a Lapide, Tholuck .... deuten das *πν.* in V. 29 als *πν. ἅγιον.* Agus meint (S. 155): Intellectus horum verborum eruendus est ... ex ejus opposito ‚littera', und weiter: sicut enim littera, i. e. lex scripta, est aliquid extrinsecum homini, ipsum dirigens ad recte vivendum, quin vires tamen ei subministret; sic spiritus, qui legi opponitur, aliquid etiam extrinsecum sit oportet, quod adjuvet (cf. 2. Kor. 3, 6). — Holsten, — nachdem er in 1. Kor. 2, 11 das *πνεῦμα* auf S. 389 als das empfangene Heilspneuma, auf S. 391 als das *πνεῦμα τοῦ κόσμου* gedeutet hat, schreibt auf S. 391: ‚So (!) endlich ist auch R. 2, 29 zu verstehen. Die *περιτομὴ καρδίας* ist *ἐν πνεύματι*; das heisst aber nicht in der Sphäre des subjektiven Geistes. Dieses Subjektive wird ganz richtig durch *καρδίας* bezeichnet.... Es ist eine Beschneidung des inneren Subjektes, die ihr Dasein hat in der objektiven Sphäre des Nicht-Natürlichen....' — Nein! Von diesem Gesichtspunkte aus ist an dem inneren Subjekte, sofern es in eine übernatürliche Sphäre versetzt ist, nicht nur keine Beschneidung vorzunehmen, vielmehr eine Beflügelung zu erflehen (cf. Eph. 1, 17 ff.); — sofern es aber in der natürlichen Sphäre noch leben muss, da wird eine Beschneidung der durch die sinnliche Wahrnehmung geweckten sinnlichen Begierden gefordert, deren innerster Träger eben auch das innere Subjekt, d. i. das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* ist, in und an welchem *πνεῦμα* und nicht nur äusserlich am Fleische eine Beschneidung etwas gilt. — S. Thomas duas affert explicationes: ‚In spiritu — inquit — i. e. per spiritum facta (circumcisio), per quam superfluae cogitationes a corde praeciduntur. Vel in spiritu i. e. per spiritualem intellectum legis non litteralem. — Im Anschluss daran ist nun auch zu beachten, dass der

heilige Hieronymus nach cordis und vor in spiritu kein Komma gesetzt hat. — Toletus erklärt: ‚haec circumcisio cordis sit in spiritu i. e. in anima per praecisionem vitiorum, non littera (nach dem Buchstaben) i. e. non in corpore, cujus circumcisio jussa est littera legis'. — Adalbert Maier: ‚In *περιτομὴ καρδίας* ist schon der Geist als das Gebiet der Beschneidung bezeichnet, aber es setzt Paulus noch *ἐν πνεύματι* hinzu, um den Gegensatz zu *ἐν σαρκί* genauer auszudrücken; unzweifelhaft steht dieser Zusatz in demselben Verhältnisse zu *περιτομή* wie *ἐν σαρκί* und man hat also in und an dem Geiste zu deuten; die antithetische Bestimmung *ἐν πνεύματι* zieht in *οὐ γράμματι* einen neuen Gegensatz nach sich, wobei es unsicher ist, ob das vorausgehende *ἐν* auch zu diesem Dativ gehört, da bei Entgegensetzungen im Neuen Testament die Präposition nur selten ausgelassen wird, wenn sie wieder gedacht ist (Winer, Gramm. S. 396).' — *Τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἀλήθειαν ζητοῦσιν* möchten wir noch einen Grund für die Auffassung des *ἐν πνεύματι* als ‚im geschöpflich-menschlichen *πνεῦμα*' aufweisen. Die fragliche Stelle ist der Schluss von R. 2. Kap., dessen Gedankengang folgender ist: ‚Das Gericht Gottes ist nach Wahrheit' (2). ‚Gott wird vergelten jeglichem nach seinen Werken' (6). ‚Zorn und Verderben' (5. 8. 12) denen, die ‚Böses verübt' (9) und ‚reuelos' (5) verharren; denen, die ‚beharrlich in guten Werken' waren, ‚ewiges Leben' (7). So den ‚Juden', so den ‚Hellenen' (9); ‚denn nicht ist Ansehen der Person bei Gott' (11), ob ‚innerhalb des (pos.) Gesetzes' oder ‚ohne (pos.) Gesetz' (12). Der Jude ‚stützt sich' also fälschlich ‚auf das Gesetz' (17), wenn er ‚stiehlt' (21), ‚Ehe bricht, Tempelraub begeht' (22), ‚Gott entehrt' (23); danach ist ‚der dem äusseren Ansehen nach Jude' (28) vor Gott, der auch ‚das Verborgene' sieht (16), ‚nicht Jude' (28), sondern Heide. — Wenn hingegen ‚Heiden (*ἔθνη*), welche nicht das (pos.) Gesetz haben, durch Natur (*φύσει*, — dem von Gott ihnen eingeschaffenen

Naturgesetze folgend,) das, was des Gesetzes ist, vollbringen' (14), so sind sie — also nicht etwa ohne Gesetz — also nicht Heiden, sondern nach dem Erweis ihres Gewissens und ihrer Werke vollwichtige Juden. ‚Denn wenn die Nichtbeschnittenheit die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachtet, wird nicht deren Unbeschnittenheit als Beschneidung angerechnet werden?' (26.) Demnach ‚ist nicht' die Beschneidung, ‚welche im Offenkundigen (am Geschlechtsgliede) im Fleische geschieht, Beschneidung,' ‚sondern . . . Beschneidung ist, die im verborgenem am Herzen im Geiste geschieht, — nicht nach dem Buchstaben' (29), (welcher die Beschneidung des Gliedes im Fleische nur als ein Symbol für die Beschneidung des Herzens im Geiste statuierte). — Nun ist zu konstatieren, dass der Apostel in dem ganzen 2. Kapitel von Christen noch gar nicht redet, sondern nur noch von Hellenen, Heiden — und Juden, welch letztere die ersteren wegen ihrer Nichtbeschnittenheit im Fleische verdammen wollten (19. 27). Wenn diese Konstatierung feststeht, dann steht auch fest, dass der Apostel von der *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* und zwar *ἐν πνεύματι τῶν* (im 14. 15. V. gedachten) *ἐθνων* (bez. 9. 10. V. *τῶν Ἑλλήνων*) d. i. von dem natürlichen *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* redet.

c) Die Stelle 2. Kor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ πάντος μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* nennt Holsten ein *ἅπαξ λεγόμενον* und sie ist ihm so unbequem, ‚dass sie (?) die Augen der Kritik mehr auf sich zu ziehen verschuldet' — und, dass er ‚nicht so schüchtern wie schon Schrader und Ewald die Unechtheit' derselben ausspricht. Demungeachtet erklärt er das *πνεῦμα* in dieser wie in der auch von ihm zugezogenen Parallelstelle 1. Kor. 7, 34: *ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι* — und zwar erklärt er es als das transcendente dem Christen immanente göttliche *πνεῦμα* (S. 387). — Wenn aber derselbe Exeget und seine Epigonen von diesem göttlichen *πνεῦμα* prädi-

zieren, dass es mit ‚unbedingter Herrschaft', mit ‚absoluter Bestimmtheit' das menschliche ἐγώ beeinflusse, so kann ihm doch ebensowenig wie uns ein μολυσμός dieses göttlichen πνεῦμα denkbar sein; auch dürfte die ἁγιότης dieses göttlichen πνεῦμα nicht erst in Zweifel gezogen werden. Darum darf man auch dem Apostel nicht supponieren, er richte an das πνεῦμα θεοῦ seine Ermahnungen, dass es sich ‚reinige' und ‚heilige'.

d) In 1. Kor. 6, 16. 17: ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν . . . ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν ist die Analogie des Anschlusses und der Vereinigung nur denkbar nach der Analyse: σῶμα (des κολλώμενος) + σῶμα (der πόρνη) = ἓν σῶμα (= μία σάρξ in demselben Vers), ebenso wie: πνεῦμα (desselben κολλώμενος) + κύριος (= τὸ πνεῦμα 2. Kor. 3, 17) = ἓν πνεῦμά ἐστιν. Sowie dem κολλώμενος τῇ πόρνῃ eine mit der τῆς πόρνης homogene σάρξ eignet, so eignet demselben κολλώμενος andererseits für das κολλᾶν mit dem κύριος (= τὸ πνεῦμα) ein dem göttlichen πνεῦμα homogenes πνεῦμα (cf. Act. 17, 28. 29). Sowie aber die σάρξ des κολλώμενος eine von der σὰρξ τῆς πόρνης verschiedene ist und an sich selbständig bleibt, so ist auch das πνεῦμα desselben κολλώμενος zu und bei dem κολλᾶν mit dem πνεῦμα τοῦ κυρίου ein vom letzteren verschiedenes, an sich selbständiges und ein für das κολλᾶν mit dem πνεῦμα τοῦ κυρίου geeignetes πνεῦμα τοῦ (κολλωμένου) ἀνθρώπου.

e) In R. 8, 10 ist das πνεῦμα als πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου u. a. auch von Lüdemann (130) zugestanden.

f) Nach dem Grundbilde des irdischen Menschen bildet der Apostel auch das Bild des mystischen ἀνὴρ τέλειος als ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 13. 4).

B. Nun wollen wir jene Stellen anreihen, in welchen unser Apostel die natürliche Innenseite des Menschen ein ‚πνεῦμα' nennt:

g) Indirekt ist dieses vorstellig gemacht, da er zu

Athen predigt: *τοῦ (θεοῦ . . .) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* In den V. 24. 25. 29 schildert der Apostel diesen den Athenern unbekannten Gott als einen Geist. Demgemäss musste er dem Menschen auch ein dem Gottesgeiste ähnliches Wesenselement supponiert haben. Auf ein etwaiges dem verkündeten Gott dualistisch gegensätzliches *πνεῦμα τοῦ κόσμου* wollte da der Apostel gewiss nicht hinweisen; an das Heilspneuma konnte er noch nicht gedacht haben, als er bei der ersten Ansprache an die heidnischen Athener sich mit ihnen eins denkt im Worte: *γένος ἐσμέν:* vielmehr hat er das Wort des Kleanthos und Aratos in seinem alttestamentlichen Glauben (Gen. 2, 7) aufgefasst und gesprochen, der in Hebr. 12, 9: *πατὴς τῶν πνευμάτων* (und zwar relativ zu *πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν* in demselben Vers) erklärenden Ausdruck findet.

h) Direkt spricht unser Apostel von dem subjektiven, natürlich-menschlichen *πνεῦμα* in R. 1, 9: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου,* — R. 12, 11: *τῷ πνεύματι ζέοντες,* — Phil. 3, 3: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες.* Könnte es nach der Holstenschen Schule das transcendente und dem Menschen immanente bedeuten, dann müsste sich auch substituieren lassen: *ᾧ (θεῷ) λατρεύω ἐν τῷ θεῷ μου* d. h. ich lasse meinen Gott Gotte dienen — und gehe selbst (wie dieselbe Schule sagt) ‚mühelos' aus — d. h. ich mache aus dem sittlichen Dienst eine Illusion. — Indem wir uns bezüglich R. 12, 11 an Act. 18, 25 anlehnen, fassen wir die Beteurungen des Apostels so auf, dass der *θεῷ λατρεύων,* welcher sich im Dienste Gottes — auch schon in der zum Geistesaufschwung nötigen *περιτομή* von allem irdischen *μολυσμός* — wirklich selbst abmüht, das eigentliche natürliche Menschensubjekt ist, und dass dieses (die Synekdoche in R. 7, 25: *νοΐ* erklärend — hier deutlich) als das *πν. τ. ἀνθρ.* bezeichnet wird.

i) In R. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* — ist *αὐτὸ τὸ πνεῦμα (θεοῦ* cf. V. 14)

(*υἱοθεσίας*, — *ἐν ᾧ* — *κράζομεν Ἀββᾶ* — V. 15) doch klar und deutlich unterschieden vom *πνεῦμα ἡμῶν* —, welche zum *συμ-μαρτυρεῖν* als zwei Persönlichkeiten sich erweisen und in diesem *μαρτυρεῖν* auch kontradizieren könnten (cf. Gal. 6, 3 u. a.). Es ist durchaus unannehmbar, dass das *πνεῦμα θεοῦ* sich in einem aliquoten Teile persönlich differenziert und als Persönlichkeit des ganzen *πνεῦμα θεοῦ* zur aliquoten Persönlichkeit seiner selbst sich gegenüberstellt. — Hätte andererseits der Apostel die Innenseite des Menschen, die da das *ἐγώ*, *ἡμεῖς*, *ἡμῶν* ausspricht, nicht als *πνεῦμα*-Wesen bezeichnen können oder wollen, so hätte er es eben nicht gethan und etwa *νοῦς*, *ψυχῇ ἡμῶν* gesagt; im Texte steht aber *συμμαρτυρεῖ πνεύματι ἡμῶν* und so lassen wir es stehen und gelten.

k) In 1. Kor. 12, 7—11: *Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* (sc. *θεοῦ . . . ᾧ μὲν . . . ἄλλῳ δὲ . . . ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων . . . Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα . . .* ist doch auch *τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*, welches (cf. V. 4) mit *κύριος* (V. 5) und *ὁ δὲ αὐτὸς θεός* (V. 6) so schön als das *πνεῦμα θεοῦ* klargelegt ist, unverwischbar unterschieden von *πνευμάτων* als den Objekten der *διάκρισις*. Die *διάκρισις* wäre beziehbar auf die metaphysischen *χαρίσματα* (V. 4), *διακονίαι* (V. 5), *ἐνεργήματα* (V. 6) = *πνευματικά* (V. 1), aber doch absolut nicht auf *τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα* (cf. ad i). Im Texte aber steht weder *διακρίσεις τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος* noch *διακρίσεις πνευματικῶν*, obwohl das letztere Wort im 1. Vers dieses Kapitels eingeführt war, sondern eben *διακρίσεις πνευμάτων*. — Nun steht uns nur noch offen, die jeweilige *διάκρισις* zu beziehen entweder auf das *πνεῦμα θεοῦ* gegenüber dem *διάβολος* und zwar für jenen Gesichtspunkt, von welchem man den Menschen als geistlos, aber immer als ‚besessen', sei es vom Gottesgeist oder vom Teufelsgeist, anerkennt, — oder auf die *πνεύματα* der Menschen nach ihrer Zuständlichkeit und Zielstrebigkeit (cf. 1. Kor. 1, 5—9. 24; — 19—23. 26 — 2 f. u. a.). Weil

aber die Zuständlichkeit und Zielstrebigkeit der menschlichen Geistseelen — wenn auch nicht unter der ‚Besessenheit', so doch — unter dem Einflusse des göttlichen und des gottwidrigen Geistes sich entwickelt, so wird die Auslegung Adalbert Maiers (S. 276) mehr genügen: ‚Der Plur. *πνευμάτων* fasst mit dem göttlichen Geiste, dem Principe wahrer Begeisterung und Offenbarung, . . . den Menschengeist, inwiefern er ohne höhere Erleuchtung trügerisch oder schwärmerisch sich als prophetischer Geist geltend machen will — und die dämonischen Geister (als die Irreführer› cf. 1. Tim. 4, 1) — zusammen.'

Hier fügen wir hinzu, dass wir auch in 1. Kor. 14, 32: *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* — die *πνεύματα* als die subjektiven, natürlichen *πνεύματα προφητῶν*, allerdings als die mit dem *χάρισμα* der *προφητεία* begnadigten und mit dem *ἓν πνεῦμα θεοῦ* in Gemeinschaft verharrenden, auffassen; denn nur dann ist uns das unter Umständen geforderte *σιγάτω* (V. 30) und *ὑποτάσσεται* (V. 32) verständlich zum Zwecke der zugleich geforderten *εἰρήνη* und zur Vermeidung einer *ἀκαταστασία* der *πνευμάτων τῶν προφητῶν* untereinander in der *ἐκκλησία* (V. 33).

1) Bezüglich 1. Kor. 14, 2. 14. 15. 16. 19 wollen wir vorerst erinnern an 2. Kor. 12, 2—4, wo der Apostel sagt: *οἶδα ἄνθρωπον* (sich selbst) *ἐν Χριστῷ . . ., εἴτε ἐν σώματι . . . εἴτε ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα, ὁ δὲ θεὸς οἶδεν, . . . ὅτι ἡρπάγη (ἕως τρίτου οὐρανοῦ) εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* — 1) Der Apostel führt uns also selbst den *ἔσω ἄνθρωπος* vor, der auch ohne Leib etwas erfahren kann. Für die Frage, was hier den *ἔσω ἄνθρωπος* konstituiert, hätte die Holstensche Schule nur die Wahl zwischen *ψυχή*, *νοῦς* und *Πνεῦμα θεοῦ*. Deren, sowie Lüdemanns Begriff von *ψυχή* ist *ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος (τῆς σαρκός)* nicht denkbar; derselben Begriff von *νοῦς* ist ihnen ohne *ψυχή* auch nicht denkbar: also auch zur Substitution des *ἔσω ἄνθρωπος* hier nicht zulässig. Dass des Apostels Anteil am

πνεῦμα θεοῦ eine Wanderung gemacht und eine zeitliche Erfahrung sich geholt hätte, wird wohl auch von jenen nicht behauptet werden, und ist uns wieder absolut undenkbar, da doch der Geist Gottes alles in einem ewigen Akte erkennt und weiss. So räumt sich denn das Feld zu der einzig möglichen Supposition des für eine zeitliche Erfahrung göttlicher Dinge einzig tauglichen πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. — 2) Der Apostel belehrt uns im V. 4, dass das Göttliche — welches wohl durch das Mittel der κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν-νοούμενα-καθοραῖται (R. 1, 20) und danach alle Sprache darüber auch nur in den von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahierten Bildern sich bewegen kann, — dass (aber) dieses Göttliche in unmittelbarer Erfassung allen menschlichen νοῦς überragt (Phil. 4, 7), und danach auch nicht durch das natürliche Vermögen der Sprache verdolmetscht werden kann — ἄῤῥητα ῥήματα (V. 4). — 3. Ersehen wir in diesem Gehobensein des ἔσω ἄνθρωπος zur unmittelbaren Erfassung des Göttlichen ein koordiniertes Glied in der Reihe: γένη γλωσσῶν . . . ἑρμηνεία . . . = χαρίσματα des heiligen Geistes (1. Kor. 12, 10. 4). — Und nun lesen wir 1. Kor. 14: ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ . . . πνεύματι λαλεῖ μυστήρια (2); . . . . ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ (4) . . . ., ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα (καὶ) ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ (5). . . . . Ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες (9). . . . . Διόπερ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ (13). Ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν (14). Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογήσῃς τῷ πνεύματι . . . . ὁ ἴδιος . . τί λέγεις οὐκ οἶδεν (καὶ) οὐκ οἰκοδομεῖται (16. 17). Τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ ψαλλῶ τῷ πνεύματι, ψαλλῶ δὲ καὶ τῷ νοΐ (15). Ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους διὰ τοῦ νοός μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ (19).

Nach den obigen Erörterungen ist wohl klar, dass — in dem Ausspruche: πνεύματι λαλεῖ (γλώσσῃ) μυστήρια (2) —

der Apostel da nicht an das natürliche menschliche an sich, zumal in dem nachadamitischen Zustande, gedacht hat, also auch nicht jedem menschlichen πνεῦμα die Glossolalie zumutet. — Ist nun etwa an das χάρισμα so zu denken, dass πνεύματι = χαρίσματι = πνεύματι θεοῦ zu lesen wäre? Wenn jemand πνεύματι θεοῦ λαλεῖ γλώσσῃ so zwar, dass das πνεῦμα θεοῦ λαλεῖ γλώσσῃ (wie Holsten meint τὸ πνεῦμα θεοῦ ἐνοικοῦν ἐν αὐτῷ — S. 385): — was im Menschen wird dann erbaut (2)? — da doch der νοῦς dabei ἄκαρπός ἐστιν (14), die σὰρξ — ψυχή — nach der Holstenschen Exegese von 1. Kor. 2, 14 — auch nicht erbaut werden kann, vielmehr durch die Zungenbewegung rein nur abgenützt wird. — Warum könnte dieses πνεῦμα θεοῦ ἐνοικοῦν ἐν αὐτῷ, einmal γλώσσῃ λαλῶν, nicht zugleich ἑρμηνεύειν (13)? — Wieso sollte das πνεῦμα θεοῦ, dessen Erkennen und Können doch ein ewiger Akt ist, erst in der Zeit und zeitweise etwas erkennen und können? — Wen sollte das πνεῦμα θεοῦ bitten um das χάρισμα τῆς ἑρμηνείας (13. 14)? — Ist das πνεῦμά μου (V. 14) eigentlich πνεῦμα θεοῦ, προσεύχεται τὸ πνεῦμα (θεοῦ) für sich? — oder für den λαλῶν, ἵνα es selbst dann wieder διερμηνεύῃ (13)? — Wenn der Apostel sagt: προσεύχομαι τῷ πντύματι (wenn θεοῦ), προσεύχομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ (μου) (15), ist da der Apostel ein Gott-Mensch, dass er einmal mit dem Gottes-Geiste, ein andermal mit dem eigenen menschlichen Verstande betet? — Ist das πνεῦμα θεοῦ der γλώσσῃ λαλῶν im Apostel, ist es dann vom Apostel nicht eine Gotteslästerung, wenn er den V. 19 ausspricht? — Wir sind nicht imstande, mit der Supposition des πνεῦμα θεοῦ für das textliche πνεῦμά μου weder einen logischen, noch einen ethischen Sinn aus dem betreffenden caput zu entnehmen. — Suchen wir denn wieder vom Anfang dieses caput an das in Frage stehende πνεῦμα ins Auge zu fassen. Der Apostel mahnt 1. Kor. 14, 1: διώκετε τὴν ἀγάπην · ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. Die Liebe, die der Apostel meint, ist wohl eine solche, die niemand zustande

bringt als *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (cf. 1. Kor. 12, 3; R. 5, 5); die *πνευματικά* als *προφητεία, γένη γλωσσῶν, ἑρμηνεία* . . . bringt aber auch der schon Wiedergeborene und christlich Liebende nicht zustande, ausser auf Grund einer neuerlichen noch höheren Begnadigung. — *Πάντα δε ταύτα* (die Begnadigungen) . . . . *ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (θεοῦ)* (1. Kor. 12, 11); aber dieses oder jenes *χάρισμα ἑκάστῳ* — ‚*δίδοται*' — ‚*διὰ τοῦ πνεύματος*' (*θεοῦ*) — (1. Kor. 12, 7. 8). Wem wird es gegeben? Vom göttlichen Geiste dem göttlichen Geiste? — Oder doch dem menschlichen Geiste, der seinem geschöpflichen Wesen nach geeignet erschiene, einerseits an der einen Begnadigung sich selbst schon zu erbauen, andererseits um ein Neben-*χάρισμα* zu flehen? —

Wie aber, — und das scheint die eigentliche Schwierigkeit bei unserer Frage zu sein, — wie unterscheidet der Apostel: *προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ* . . . und *ἐὰν . . . τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*? — Auch Ad. Maier meint, dass ‚unter *πνεῦμα* wie in V. 2, so auch hier der objektive Geist Gottes zu verstehen sei, und beruft sich auf 12, 3 . . . . . und, dass in V. 14 (15. 19) der menschliche Geist in der Eigenschaft als *νοῦς*, Denk- und Erkenntnisvermögen, dem *πνεῦμα* (*θεοῦ*) entgegengesetzt ist'. — Bisping ersieht in V. 2, 14 . . . den menschlichen ‚vom Geiste Gottes ergriffenen Geist'. — Wir meinen nun bezüglich obiger Berufung auf 12, 3 eben unterscheiden zu müssen zwischen *ἐν πνεύματι θεοῦ λαλεῖν* (12, 3) und *πνεύματι λαλεῖν* beziehungsweise *πνεύματι προσεύχεσθαι* (beziehungsweise *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται* (14, 2. 15. 14) neben *νοΐ* (*μου* V. 14) *προσεύχεσθαι* (V. 15). Der erstere Dativ bezeichnet die innere Gemeinschaft mit dem *πν. θ.* (cf. d. Beisp. hierzu in Curtius' Gramm.: *ἐν τῷ θεῷ τὸ τῆς μάχης τέλος*, was gewiss nicht so zu verstehen ist, als wenn nicht die Krieger, sondern nur die Gottheit den Kampf kämpfen und auskämpfen würde). Der letztere ist aber ein instrumentaler Dativ. Beide Dative sind nun in

unserem Texte kombinierbar zu: *ἐν πνεύματι θεοῦ (ἁγίῳ) — πνεύματί (μου) λαλῶ, προφητεύω, ἑρμηνεύω, . . . προσεύχομαι . . . εὐλογέω* —: und bei dieser Auffassung meinen wir beruhen zu können, indem wir die Bestimmung *θεοῦ* beziehungsweise *ἁγίω* (12, 3) nicht verkennen und in allen betreffenden Stellen des c. 14 ergänzen, — ohne aber auch der Bestimmung *μου* (14, 14 und hiermit 2. 15. 16) ihre ureigene Bedeutung gewaltthätig zu benehmen. — Wenn aber das *πνεῦμά μου* von dem *πνεῦμα θεοῦ* bis zu dem ekstatischen Zustande des *γλώσσῃ λαλεῖν* beziehungsweise zu dem ekstatischen *προσεύχεσθαι* fortgerissen wird (cf. 2. Kor. 12, 2—4), dann funktioniert (ist affiziert und reagiert) das *πνεῦμα* — unter neuartigem, übernatürlichem Einflusse — und in neuen übernatürlichen Materien; dabei verhält sich das natürlich nur entwickelte *νοῦς*-Vermögen (des *πνεῦμά μου*) analog ungefähr so, wie der *νοῦς* eines Alphabeten (auf der ersten Unterrichtsstufe) bei dem Wahrnehmen einer algebraischen Operation mit den wohl schon bekannten Buchstaben —: *ἄκαρπός ἐστιν.*

m) Die Stellen 1. Kor. 16, 18: *ἀνέπαυσεν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν*, — 2. Kor. 2, 13: *οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου, τῷ μὴ εὑρεῖν με Τίτον τὸν ἀδελφόν μου*, — 2. Kor. 7, 13: *ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ (Τίτου) ἀπὸ πάντων ὑμῶν*, — in welchen Holsten (386) das *πνεῦμα* kurzweg, pascha- und pauschaliter als das *πνεῦμα θεοῦ* dekretiert, — sind doch zu klar, als dass wir erst ein Bedenken hätten, ob der Apostel das göttliche oder das kreatürliche, menschliche *πνεῦμα* einer Erquickung fähig und bedürftig erachtet habe. —

n) Auch in Gal. 6, 18 — Phil. 4, 23 — Philm. 25: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡ. Ἰ. Χ. μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί*, — und 2. Tim. 4, 22: *ὁ κύριος Ἰ. Χ. μετὰ τοῦ πνεύματός σου*, — erklärt Holsten (385 bezüglich Gal. 6, 18, was hiermit auch für die übrigen von ihm unerwähnten, weil als unpaulinisch erachteten, Stellen Geltung hätte), das *πνεῦμα* als das *πνεῦμα*

θεοῦ — so, dass der Apostel den Geist Gottes ohne die Gnade unseres Herrn Jesu Christi denkbar gefunden und gedacht hätte, und dass die Gnade Jesu Christi erst auf die Fürbitte des Apostels dem Gottesgeiste zu teil geworden wäre. All das, um nur ein kreatürliches, menschliches πνεῦμα zu leugnen, das einer Begnadigung durch unseren Herrn Jesum Christum fähig, und dem eine solche Begnadigung zu wünschen wäre. —

o) Und nun erst 1. Kor. 2, 11: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; — bei dieser Stelle windet sich Holsten von der Aussage οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου (V. 11) hinweg zu der Aussage: ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (V. 12) und müht sich (S. 388. 389) ab in dem Beweise, dass die letztere Erfahrung nur durch die Vermittelung des göttlichen Geistes möglich ist (was niemand leugnet). Daneben stellt er die Behauptung auf, dass das, was des Menschen ist, ‚was ihn innerlich bewegt,‘ auch ‚nur von dem selbst innerlichen unsinnlichen πνεῦμα des Menschen gewusst wird‘, so, als wenn dieses auch als das göttliche πνεῦμα aufzufassen wäre, welche Darstellung noch gefestigt erscheint durch den Hinweiss, dass ‚das πνεῦμα τοῦ κόσμου sich nur des Sichtbaren, Materiellen, Äusserlichen bewusst wird‘. Es soll also das πνεῦμα in 1. Kor. 2, 11 doch das πνεῦμα θεοῦ sein. Nebenher sagt er dann (391), dass ‚das, was Paulus πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nennt, zusammenfällt mit dem πνεῦμα τοῦ κόσμου, dieses aber zusammenfällt mit der ψυχή, dem Geist der Sinnlichkeit, der im νοῦς zum Bewusstsein wird‘. — Wir aber halten uns klar, wie der Apostel genau unterscheidet: τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδεν τα τοῦ ἀνθρώπου und τὸ πεῦμα τοῦ θεοῦ ἔγνωκεν τὰ τοῦ θεοῦ. Hätte der Apostel τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου durch τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ substituiert wissen wollen, so hätte er für den Gesichtspunkt der Allwissenheit des Gottesgeistes kürzer geschrieben: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἶδεν τὰ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου; — er hat aber, wie die Objekte,

so auch die Subjekte und zwar so gesondert, dass er sie einander gegenüberstellt und eine Analogie bezüglich der Prädikate konstatiert. Wir aber schliessen von der Ähnlichkeit der Funktionen auf eine Ähnlichkeit der Funktionäre und halten hauptsächlich fest, dass der Apostel dieses funktionierende Element im Menschen, welches da von dem, was des Menschen ist, weiss, das Bewusstsein trägt, — ein *πνεῦμα* und zwar *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου το ἐν αὐτῷ* nennt.

C. Es ist nun noch einmal zu beachten, dass der Apostel nicht nur sagt: *ὁ ἄνθρωπος* oder auch: *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, sondern ganz offen: *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ . . . οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου* (1. Kor. 2, 11). Wohl verdeutlicht der Apostel öfters, dass sowohl *τῷ νοΐ*, als auch schon *τῇ καρδίᾳ* das *εἰδέναι* vollzogen werde. Aber was wir immer postuliert haben, hier ist es angegeben: das Princip und das Subjekt des *νοῦς* und der *καρδία* und hiermit des *εἰδέναι τὰ τοῦ ἀνθρώπου* ist das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*. —

Und dieses *πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῷ* weiss *τὰ τοῦ ἔσω* und *τὰ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου*. — Zunächst ist wohl unbestritten, dass es nach 1. Kor. 2, 11 *τὰ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου* weiss und zwar als das Princip und Subjekt *τῶν τοῦ ἔσω ἀνθρώπου*. — Es ist aber in dem *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* auch *τὰ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου* eingeschlossen, zunächst einfach darum, weil es von dem allgemeinen *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* nicht eigens ausgeschlossen ist. — In R. 7 scheint es der Apostel gleichsam zu verleugnen: *οὐ γινώσκω* (V. 15); *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ* (= *ἔσω ἄνθρωπος* = *πνεῦμα*) *κατεργάζομαι αὐτό*, d. i. *τὸ κακόν* (V. 17. 20. 21) und er schiebt es scheinbar auf eine hypostasiert gedachte *ἁμαρτία* hin (V. 17. 20). Doch es scheint dies nur so; — der Apostel sagte ja nicht: *οὐ γινώσκω ἃ κατεργάζεται ἡ ἁμαρτία . . .*, vielmehr nimmt er alles wieder auf sich zurück und spricht stetig *κατεράζομαι*, *ποιῶ*, *ὃ οὐ θέλω*, *ὃ μισῶ* (V. 15. 16. 19. 20) — und bekennt geradezu: *οἶδα*, *βλέπω* (V. 18. 23) das nicht Gute, was er nicht gethan wissen will, und be-

kennt: *δουλεύω* wie *τῷ μὲν νοὶ νόμῳ θεοῦ*, ebenso: *δουλεύω* (mit Bewusstsein wie er mit Bewusstsein sagte: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι*) *τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* (V. 25). — Man darf also *τὰ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου* vom *ἔσω ἄνθρωπος*, d. i. dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, nicht so weit wegdisputieren, dass man dem *οὐ γινώσκω* den Sinn supponiert: ‚er kennt es nicht einmal' — nämlich *τὰ τοῦ ἔξω ἄνθρώπου*, als etwas ‚ganz Objektives' (Lüdemann[1]) S. 95. 96, cf. 48. 32). Etwas Objektives — und wäre es das grösste Übel, und das grösste Übel für ihn, — an sich zu leiden, kann der Apostel auch mit Vergnügen aufnehmen (cf. 2. Kor. 11, 21 f. — 12, 10 u. a.), aber das: *δουλεύω τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* ist nichts Objektives an ihm, sondern subjektiv in ihm, dessentwegen er seufzt als *ταλαίπωρος* (V. 24). — Weil sich also das *οἶδα*, *βλέπω* in V. 18. 23 auf *τὰ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου* bezieht, das *εἰδέναι* aber nach 1. Kor. 2, 11 principiell dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* angehört, so schliessen wir: das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδεν* auch *τὰ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου*. — Und wir schliessen nebenbei: Sowie das *εἰδέναι* auf das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als Princip und Subjekt zurückgeführt ist, so ist das *σύμφημι*, *συνήδομαι*, *μισῶ*, *θέλω* . . . auf das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als auf das — wir sagen es hier tautologisch — letztes Princip und Subjekt zurückzuführen.

Das *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ* — ‚*οἶδεν*' — *τὰ τοῦ ἀνθρώπου* will nicht besagen, dass das *πνεῦμα* seine eigene Substanz schaue und erkenne, — sondern dass es sich — in seiner wohl von aussen (entweder unmittelbar von reingeistigen Subjekten und Principien oder mittelbar durch die übrige Schöpfung) veranlassten Entwicklung — in Thätigkeiten und Zuständen erkenne und zwar in einem jeweiligen Momente, — durch Erinnerung in einer Ver-

[1]) Lüdemann bezieht das *οὐ γινώσκω* wie *οὐκ ἔγνων* (R. 7, 15. 7) fälschlich auf die *σάρξ*, als *ἔξω ἄνθρ*, während es im Texte auf die *ἁμαρτία* bezogen ist.

gangenheitsphase, — durch Phantasie in einer Zukunftsphase. Unterscheidend das Seinige d. i.: das vom πνεῦμα Principierte vom nicht solchen, vermag es überdies all das Seinige zu systematisieren zu einer Einheit seiner Person, die es denn auch als das Ichselbst erkennt.

Nun antworten wir noch auf die spottende Anklage Holstens, dass ‚freilich niemand noch gesagt habe, was für eine Vorstellung Paulus mit dem menschlich-geschöpflichen πνεῦμα verbunden und was für eine Bedeutung es für das Wesen des Menschen habe' (S. 384). — Wir antworten in der schlichtesten Weise: a) Es ist unwahr, dass es ‚niemand noch gesagt hätte . . .'; bei allen katholischen Exegeten von 1. Kor. 2, 11 (sowie von manchen Parallelstellen für πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου) ist eine Erklärung oder Definition von πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου zu finden; ich verweise nur auf Meyer, 1. Korbf. S. 68. — b) Paulus hat diese Vorstellung von πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου gehabt, die er eben in dem originellen Ausdrucke πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ausgesprochen hat, und welcher verdeutscht lautet: ‚der Geist des Menschen'. Indem er hinzusetzt τὸ ἐν αὐτῷ, so ist damit abgewiesen die Supposition der Vorstellung von einem allen gemeinsamen, oder allgemeinen Menschheitsgeiste; und indem er noch demselben ‚Geiste des Menschen' das Selbstbewusstsein zueignet, so liegt da als nächste Antwort zutage: Der dem Menschen (als nephesch = ψυχή) innewohnende Geist (unkörperliches Wesen), welcher des Selbstbewusstseins fähig ist — aus dem nun naheliegenden Grunde, weil er, selbst ζωή, im Menschen (als nephesch = ψυχή) der ζωοποιοῦν, sowie das Princip des νοῦς, der καρδία, ἐξουσία θελήματος, συνείδησις (s. w. u.) ist. — Dass in solchen Prädikaten die Grundzüge einer natürlichen Ebenbildlichkeit mit dem Gotteswesen sich darstellen, wird an sich nicht bestritten.

Es ist nun wohl noch zu beachten, dass unsere Gegner scheinbar (wie sie sagen: ‚vermöge eines ungenauen Sprachgebrauches') ein *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* zugestehen, — aber mit anderen Prädikaten, an anderen Stellen.

Holsten schreibt: ‚Natürlich kennt er dies'. ‚Der Mensch hat allerdings ein *πνεῦμα*, aber das *πνεῦμα τοῦ κόσμου* als *ψυχή*' und ‚*νοῦς* als das Bewusstsein der Sinnlichkeit'. — Pfleiderer: ‚Das natürliche *πνεῦμα* ist sachlich nichts anderes als die *ψυχή*, die *ψυχή* die Individuation des allgemeinen göttlichen Lebensgeistes;' die höhere gottverwandte Seite des Menschen im Unterschiede von der *σάρξ* ist nicht sein *πνεῦμα*, sondern sein *νοῦς* (66. 67 und doch ist *νοῦς* ‚einfach das Selbstbewusstsein': 63). — Holtzmann: ‚Der Apostel kennt ein *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* nur vermöge eines ungenauen Sprachgebrauches, wo eigentlich *νοῦς* zu setzen wäre;' ‚der gewöhnliche Mensch ist seinem Wesen nach *σάρξ*, die belebt wird von einer *ψυχή*'.[1]) — Lüdemann: ‚Das *πνεῦμα τοῦ*

---

[1]) Irre führen könnte auch die Rede Holtzmanns vom *πνεῦμα* in dem Zusatze: (Der gewöhnliche Mensch ist seinem Wesen nach *σάρξ*, die belebt wird von einer) *ψυχή*, ‚die unter Umständen vom *πνεῦμα* (sc. *θεοῦ*) verdrängt, deren *νοῦς* zum *πνεῦμα* (sc. *θεοῦ*) potenziert wird'. Dieser Zusatz ist etwas luciferisch angehaucht. Alles Göttliche und der Geist Gottes bleibt immerdar *ὑπερέχων πάντα νοῦν* (*ἀνθρώπου* — Phil. 4, 7); in 1. Kor. 2, 16: *ὑμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν* hat *νοῦς* doch nur die Bedeutung von ‚Sinn, Sinnen, Trachten, nach der Art d. i. nach dem Gesetze Christi; zudem ist *νοῦς* doch nicht identisch mit *πνεῦμα*. — Falsch ist auch die Rede, dass die ‚*ψυχή* verdrängt wird vom *πνεῦμα* (*θεοῦ*)', denn der Apostel, der das Heils-*πνεῦμα* hatte, redet doch zugleich von einer *ψυχή* seiner selbst und anderer Christen, die eben auch schon das Heils-*πνεῦμα* hatten: Act. 20, 24 — 27, 10 — Röm. 11, 3 — 16, 4 — 2. Kor. 1, 23 — (Phil. 1, 27 — 2, 30 — 1. Thess. 2, 8 — 5, 23 . . .). — Gegenüber dem gewissen Gesichtspunkte, von welchem man sagt, dass ‚statt *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* eigentlich *νοῦς* zu setzen wäre', stellen wir uns mit mehr evidentem Rechte auf den Standpunkt, ‚von welchem aus statt der Synekdoche ‚*νοῦς*' eigentlich *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* zu setzen wäre' und nehmen alle jene berücksichtigten Stellen mit ‚*νοῦς*' als

ἀνθρώπου ist eine dem πνεῦμα τοῦ κόσμου koordinierte Species,' — aber ‚lediglich nur Form für einen anderswoher zu empfangenden Inhalt' (je nachdem diese Form von der σάρξ oder vom πνεῦμα θεοῦ ‚occupiert', ‚besessen' ist). Resümieren wir, so erscheint das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου von Holsten und Holtzmann materialistisch, — von Pfleiderer pantheistisch, — von Lüdemann (das Lebensprincip des natürlichen Menschen so wie von Holsten, — das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου), wie er es gesagt wissen will, — dualistisch erklärt.

Unserer Forschung ergeben sich folgende Erkenntnisse:

a) Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ist nicht eine Individuation des πνεῦμα τοῦ κόσμου, und (was unter Einem sich erweist) auch nicht eine koordinierte Species zum πν. τ. κ.; denn der Apostel bezeichnet mit πνεῦμα τοῦ κόσμου überhaupt nicht einen Lebensgeist, nicht ein Lebensprincip. — Das πνεῦμα τοῦ κόσμου ist für den Apostel eine Kollektivbezeichnung für φρόνημα τῆς σαρκός, τοῦ ἔξω ἀνθρώπου (R. 8, 7. 6 — cf. Gal. 5, 17a); in logischer Abstraktion und allgemeiner Fassung ist es Synonym für σοφία τοῦ κόσμου (1. Kor. 1, 20 — 3, 19 — cf. 2, 6. 13) oder auch für αἰὼν τοῦ κόσμου (Eph. 2, 2). Da diese geistige Zeitströmung, oder zeitliche Geistströmung, als αἰὼν πονηρός (Gal. 1, 4) gekennzeichnet ist, so fällt sie zusammen mit der moralischen (schlechten) Geistströmung jenes ‚Geistes, welcher jetzt wirksam ist in den Söhnen der Unfolgsamkeit' (Eph. 2, 2), als des ‚Weltbeherrschers dieser Finsternis' (Eph. 6, 12), welcher geradezu der ‚Gott dieser Weltzeit' genannt wird (2. Kor. 4, 4) — und zwar in dem Sinne, in welchem der Apostel den ‚Bauch' einen Gott nennt (Phil. 3, 19 — cf. R. 16, 18). Die richtige Benennung wäre: ‚Götzen' —, welche entweder unbewusst — wie der ‚Bauch', oder durch Lüge —

---

eben so viele Hilfsbelege zur Konstatierung des eigentümlichen, νοῦς erweisenden πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

wie der Belial eben Götzen spielen. Nun fallen unsere Gegner ein und sagen: sie spielen aber doch Götzen und zwar 1) die *κοιλία* im *φρόνημα τῆς κοιλίας* (*σαρκός*), in der *σοφία τῆς κοιλίας*, weil es eben ein *πνεῦμα τῆς κοιλίας* giebt, nämlich das *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, welches sich im *φρόνημα* . . . als ein zu Gott dualistisches Princip erweist; — 2) der Belial in der ‚Wirksamkeit . . .', im ‚Beherrschen . . .', als ‚Gott . . .', oder eben als dualistisches Princip. — Providentiell erwidert der Apostel darauf, dass diese Götzen *φύσει μὴ ὄντες θεοί* sind (Gal. 4, 8): also sind weder der *Βελίαλ* noch das *πνεῦμα τῆς κοιλίας* (*τοῦ κόσμου*) ‚in dualistischer Selbständigkeit spontan wirksame Principien', oder a se physische Lebensprincipien, welche von Gott ‚nicht abzuleiten' wären; also sind es nicht sie selbst, durch welche das physische Leben des Bauches (*τῆς σαρκός*), bezw. des Belial principiert sind. (Das Götzenspiel ist nur eine Illusion im Menschensubjekte.) Von den *φύσει μὴ ὄντες* (a se) existieren dann selbstverständlich auch keine Individuationen als *ψυχή* oder *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, ebensowenig wie koordinierte Species zu den *φύσει μὴ ὄντες*. — Der Ursprung, aus welchem *ψυχή* (= konkrete Mensch) *ἐγένετο*, ist in 1. Kor. 15, 45 nicht ungedacht, aber auch mit keiner Silbe irgendwo auf den Belial zurückgeführt, sondern angegeben durch den Texthinweis auf Gen. 2, 7. — Dass wir den Missbrauch mit dem Ausdrucke *πνεῦμα τοῦ κόσμου* richtig beleuchtet haben, beweist ebendieselbe Stelle 1. Kor. 2, 12, in welcher der Ausdruck als *ἅπαξ λεγόμενον* vorkommt; und alle Versuche, das *πνεῦμα τοῦ κόσμου* als physisches Lebensprincip dem Menschen zu supponieren, führen wir in die Grube, in welcher sie bohren, hinein, um sie darin zu begraben. Daselbst gebraucht nämlich der Apostel dieses *ἅπαξ λεγόμενον*, um zu sagen: *ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν*. Wenn man 2. Kor. 11, 4: *ὃ οὐκ ἐλάβετε* auf das *πνεῦμα τοῦ κόσμου* bezieht, so liegt eben auch dort eine negative Aussage vor

Wenn nun ψυχή, νοῦς (als ‚Geist der Sinnlichkeit') das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, und dieses das πνεῦμα τοῦ κόσμου wäre, dann wären Paulus und die Mitgemeinten nicht nur nach, sondern auch schon vor dem Empfange des Heilspneuma ἄψυχα (1. Kor. 14, 7) gewesen. War er dann überhaupt? Dennoch war der Apostel (und die mitgemeinten Korinther) ψυχὴ ζῶσα (1. Kor. 15, 45), ἐν σαρκὶ ζῶν (Gal. 2, 20) und musste so seine Zeit bleiben (Phil. 1, 24), — und er lebte wirklich — ohne Weltseele, ohne Welt- (= Teufels?-) Geist.

b) Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ist nicht eine Individuation des πνεῦμα τοῦ κόσμου als ruach chajjim, des ‚allgemeinen göttlichen Lebensgeistes, welcher nach alttestamentlicher Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebt' (Pfleiderer 66); denn 1) hat der Apostel beim ἅπαξ λεγόμενον ‚πνεῦμα τοῦ κόσμου' ganz gewiss nicht an den ‚göttlichen' Lebensgeist gedacht, — 2) hat er bezüglich der Entstehung des Menschen in 1. Kor. 15, 45 ausdrücklich auf Gen. 2, 7 als locus classicus für ‚alttestamentliche Anschauung' hingewiesen, — 3) erweist Gen. 2, 7, dass das zum Menschen bestimmte Erdgebilde an sich noch nicht lebendig war (‚denn wäre es schon an sich nephesch chajja, wozu dann der Mittelsatz mit nischmat chajjim? — erweist also), dass das Erdgebilde nicht durch ruach chajjim, sondern erst durch nischmat chajjim nephesch chajja ward, — 4) ist neschama in demselben locus classicus nicht als eine Individuation von ruach chajjim dargestellt, sondern so, dass sie durch einen besonderen Willensakt Gottes existent geworden ist; durch das besondere Existentwerden und im Merkmale νοῦς unterscheidet sie sich vom ruach chajjim so, dass der Mensch auf Grund der neschama Ebenbild Gottes und zum Herrn gesetzt ist über das, was auf Grund vom ruach chajjim existiert (Gen. 1, 26. 27). — Nach dieser ‚alttestamentlichen Anschauung' dachte sich der Apostel das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

c) Das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ist überhaupt nicht identisch weder mit nephesch noch mit der ψυχή der Hellenen. Bezüglich des von unseren Gegnern so umworbenen Wortes ψυχή halten wir fest, dass der Apostel diesen Begriff aus Gen. 2, 7 in 1. Kor. 15, 45 recipiert und überdies ebenda diese ψυχή als nephesch geradezu dem Begriffe πνεῦμα ζωοποιοῦν entgegensetzt — und hiermit sagt: a) dass die ψυχή (= nephesch) überhaupt kein πνεῦμα, also auch nicht das πνεῦμα τοῦ κόσμου, auch nicht ruach chajim, auch nicht eine Individuation desselben, und auch nicht etwas nur Pneumaartiges, etwa Pneumadynamisches wie ‚Naturkraft des Materiellen' oder ‚Potenz des Naturlebens' bedeute und sei; b) dass die ψυχή (= nephesch) nichts Belebendes, nichts Principierendes, nicht Ursache eines Lebens sei, sondern selbst nur eine ζῶσα — als eine Lebenserscheinung, als eine Wirkung, als etwas Principiertes ist. Dass an den von den Gegnern angezogenen Stellen R. 11, 3 — 13, 1 — 16, 4 der Begriff Lebensprincip in das Wort ψυχή nicht hineingelegt werden kann, und R. 2, 9 — 2. Kor. 1, 23 — 12, 15 u. a. nicht liegt, cf. IV. — Kann denn 1. Kor. 15, 45 das nonsens darstellen: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος — εἰς physisches Lebensprincip (Pfleiderer), — oder: ἐγένετο ἡ πρώτη σάρξ — εἰς lebendiges Lebensprincip der σάρξ (Holsten), — ἐγένετο ὁ πρ. ἄνθρ. — εἰς gottfeindliche Moment der Lebendigkeit der σάρξ, die dann ein Nicht-Ich zum ἄνθρωπος ist (Lüdemann)?

VII.

ΠΝΕΥΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ als Lebensprincip des ganzen Menschen.

Gegenüber Holsten, Holtzmann, Pfleiderer . . . haben wir vorweg nur aufmerksam zu machen auf den Unterschied zwischen ihren und unseren Begriff des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*. — Dann bleibt uns insbesondere im Auge die Supposition Lüdemanns . . ., dass die *σάρξ* ihren Urgrund in einem dualistischen Principe habe, d. i. in einem Principe, welches ‚zu Gott — im Begriffe des Unendlich-Realen — koordiniert, im übrigen völlig (umfänglich) disjunkt, (inhaltlich) konträr' wäre. Er supponiert: *Πνεῦμα* (*θεοῦ*) und *σάρξ* seien ganz wie zwei Pole des gesamten Seins; im *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* — (einer wieder zu *πνεῦμα τοῦ κόσμου* koordinierten Species — also beim Dualismus als drittem? —), welches beim natürlichen Menschen von der *σάρξ*, beim erlösten vom *πνεῦμα θεοῦ* occupiert, besessen sei, — komme es zum Ringen um gegenseitige Unterwerfung (= ‚Vernichtung') dieser in aktiver Selbständigkeit sich gegenüberstehenden dualistischen Principien. — Die *σάρξ* und das *σάρξ*-Princip ist dann auch das ‚an sich Böse'. Und konsequent erklärt er dann: ‚Nicht Gott (peccati ultor ist peccati auctor), sondern ein gottwidriges Princip, die *σάρξ*, die *ἔχθρα εἰς θεόν* wirkt die Sünde und steht Gott in dualistischer Selbständigkeit gegenüber' (152). — Danach ist Gott nicht Gott, sondern nur Halbgott, wenn auch die stärkere und bessere Hälfte des Unendlich-Realen; — die Erschaffung auch der *σάρξ* durch Gott erscheint danach als nonsens.

Untersuchen wir nun vorerst, was der Apostel über den Ursprung der *σάρξ* sowie den der ganzen Menschennatur lehrt:

1. Der Leib des Menschen urständet nach 1. Kor. 15, 47: *ἐκ γῆς*. Von dieser *γῆ* behauptet der Apostel 1. Kor. 10, 26: *τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, — nachdem er schon früher bezeugt und gepredigt hatte: *Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ τὰ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων* (Act. 17, 24, cf. Eph. 3, 9). — Da ist also von einem bösen, koordinierten, disjunkten Princip noch keine Spur.

2. Bezüglich der Belebung des Menschen lehrt er im allgemeinen: *Αὐτὸς* (*ὁ θεὸς*) *διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν . . .* (Act. 17, 25). Speciell erwähnt er, wie der erste Mensch *ψυχή* geworden ist, indem er in 1. Kor. 15, 45 Gen. 2, 7 recipiert. Von dieser Stelle ist der erste Teil *χοῦν λαβὼν ἐκ τῆς γῆς* eben in V. 47: *ἐκ γῆς, χοϊκός* recipiert. Den Mittelsatz: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים hat der Apostel hier nicht aufgenommen, — nicht um ihn zu verleugnen, ihn ‚absichtlich' ‚abzulehnen' (‚wie von unseren Gegnern ebenso wie in R. 5, 12 bezüglich Sap. 2, 24 dem Apostel supponiert wird), sondern deswegen, weil nur *ποίῳ δὲ σώματι οἱ νεκροὶ ἐγείρονται* (V. 35) in Frage gestellt war. Indem nun aber der Apostel in 1. Kor. 15, 45 nicht etwa Gen. 1, 20. 21. 24, sondern offenbar Gen. 2, 7 recipiert, behauptet er nicht nur, dass der Mensch ein kosmischirdisches Wesen ist, sondern dass er dies ‚wie geschrieben steht' durch eine besondere Schöpfung des einen Gottes geworden ist; dass also die Belebung des *χοῦς ἐκ τῆς γῆς* zur *ψυχή* ‚wie geschrieben steht' durch den besonderen ‚Hauch Gottes' geschehen, dass also der besondere Hauch Gottes als *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* das Lebensprincip im Menschen ist. — Also auch hier gilt 1. Kor. 11, 12: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ* und der Apostel lässt in seiner Vorstellung vom Ursprung des Menschen kein ‚gottwidriges Princip' zu.

Wenn selbst Vater Holsten (418) als paulinische Anschauung zugesteht, dass ‚Adam nach dem Willen Gottes geschaffen ward' (denn *οὕτως γέγραπται*: 1. Kor. 15, 45) und

zwar ‚wie eben geschrieben' als *ψυχὴ ζῶσα*, — und endlich auch Lüdemann (85) für Paulus Gen. 2, 7: die ‚Erschaffung des Menschen' als ‚Verbindung des *χοῦς* mit der *πνοὴ ζωῆς*' recipiert: — wie kann dem Apostel supponiert werden, dass er die *ψυχή* (*ζῶσα*) als die ‚Lebendigkeit der Materie' (L. 71) und diese wie eine heterogene Nebenseele (?) als ein ‚dualistisch selbständiges', ‚spontan wirksames Princip' (cf. 31. 48. 59. 108. 121. 129. 152 . . . zu 71. 74. 78 . . .) aufgefasst habe?

Dass der Apostel unter *πνεῦμα τοῦ κόσμου* kein physisches Lebensprincip, kein dualistisches Princip sich vorgestellt habe, s. o. S. 112—114.

3. Den *κόσμος καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ* bekennt der Apostel als eine *κτίσις θεοῦ* (R. 1, 20 — Act. 17, 24 — Eph. 1, 4 u. a.) und Gott als ihren Herrn, nach dessen Ratschluss der Mensch als *κληρονόμος κόσμου* im weiteren und engeren Sinne eingesetzt ward. — Die *ἁμαρτία*, welche *εἰς* (!) *τὸν κόσμον εἰρῆλθεν* (R. 5, 12), so dass *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* ward (R. 3, 19), ist doch nicht der *κόσμος* oder das Wesen des *κόσμος*. Unter dem durch die *ἁμαρτία* heraufbeschworenen Zorn und Urteil Gottes erleidet wohl *πᾶσα ἡ κτίσις* mit die *δουλεία τῆς φθορᾶς* (R. 8, 20, 22), aber dies auch nur in ihrem *σχῆμα* (1. Kor. 7, 31). Gleichwohl *ἐξελέξατο ὁ θεὸς τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἀγενῆ, τὰ ἐξουθενημένα τοῦ κόσμου* (1. Kor. 1, 27. 28) zu Heilszwecken; . . . *κόσμος . . . εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα· πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ* (1. Kor. 3, 22. 23); *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* (R. 11, 36, cf. 1, 20 — 8, 20—22 — 1. Kor. 8, 6).

4. Der Apostel bezeugt 1. Kor. 8, 4: *οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς*. Und sagt zu den Galatern (‚sowie er zu den heutigen dualistisch gesinnten Exegeten sagen würde'): *οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς* (Gal. 4, 8). Hiermit ist aber die Glaubensüberzeugung des Apostels dahin abgeschlossen, dass es überhaupt ein dualistisches Princip nicht giebt. —

Insofern er auf den Ursprung (κτίσις) hinblickt, glaubt und lehrt er: πᾶν κτίσμα θεοῦ ἐστι — und πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, οὐδὲν ἀπόβλητον (1. Tim. 4, 3), οὐδὲν κοινόν, — πάντα καθαρά (R. 14, 14. 20).

Wenn nun der Apostel ein dualistisches Princip durchaus nicht anerkennt, — eine Belebung der menschlichen σάρξ durch den ruach chajjim durch den Hinweis auf Gen. 2, 7 entschieden abweist, — im πνεῦμα τοῦ κόσμου er kein physisches Lebensprincip darstellt: — was ist denn nun das Lebensprincip der σάρξ τοῦ ἀνθρώπου?

Als redlichster Gegner kommt uns da Holsten mit einer richtigen Weisung, aber unrichtigen Deutung entgegen, indem er schreibt: Der Mensch (identisch mit σάρξ — 393) ist ein durch die πνοὴ ζωῆς lebendig gewordener χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς (375); er fehlt aber, indem er die πνοὴ ζωῆς als das πνεῦμα τοῦ κόσμου (391), dieselbe als ψυχή (391), die letztere als Kraft (395) erklärt, durch welche die σάρξ belebt sei (393) [cf. o. 112 a. c.]. — Pfleiderer erklärt die Belebung der menschlichen σάρξ durch den ruach chajjim, von welcher ‚allgemeiner Substanz (?) die ψυχή eine Individuation darstellt' (67). Auf derselben Seite bietet er folgende Konfusion: ‚Die ψυχή ist das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου', ‚der ἄνθρωπος ist ψυχή'; als solche ist ‚er' (der ἄνθρωπος!) ‚physisches Lebensprincip'; die ψυχή (das Lebensprincip der σάρξ) ist der σάρξ gegenüber keine autonome Potenz, zwar nicht geradezu mit ihr identisch, aber doch das machtlose Substrat für ihr herrisches Walten' (: aus welchem Lebensprincip waltet die σάρξ herrisch gegen ihr Lebensprincip, die ψυχή?). — Lüdemann, der S. 85 sich Holsten anschliesst, weicht sonst der Weisung in 1. Kor. 15, 45 absichtlich aus. ‚Ohne Rücksicht auf die an die Genesis anschliessenden Ideen' (88) ist ihm die ψυχή das ‚Moment der Lebendigkeit der Materie' (4. 45. 71); die Materie ist ‚in Analogie der antiken Begriffe lebendig' (4); ‚die σάρξ hat bei Paulus hellenistische Bedeutung' (29); sie ist ein dualistisches, spontanes, gottfeindliches Princip (104). — Der Dualismus ist ihm aber nicht ein anthropologischer, nicht innermenschlich (101), nicht zum πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (85, ‚der inhaltslosen Wesenheit', ‚rein nur Form' 99. 71), zu welchem ‚die σάρξ nur ein accidentelles, rein äusserliches Nicht-Ich ist und dasselbe nur besessen hält (96. 95). — Krumm: ψυχή est ea vis, qua corpus viget et movetur (§ 1). — Ernesti: ‚Dem Leib als reeller äusserer Organisation ist die ψυχή

innerlich als die Potenz des individuellen Naturlebens (§ 1). — Cremer: ‚Der von der ψυχή belebte stoffliche Organismus' (1897).

Offenbar ist der χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς (und auch τὸ κρέας) noch nicht identisch mit σάρξ: σάρξ ist etwas sensitiv Lebendiges. Der χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς (oder auch τὸ κρέας) bilden wohl das materielle Substrat für das σάρξ-Wesen; gleichwohl muss zu dem Seinsprincip des materiellen Substrates — für den Begriff σάρξ — erst noch ein Lebensprincip hinzugedacht werden, durch welches die Materie zur σάρξ belebt ist, und in welcher es dann selbst lebt. — Wir lassen auch noch Delitzsch das Wort (374. 375): ‚Das materielle Fleisch an sich kann weder empfinden, noch imaginieren, noch begehren; das alles sind wohl leiblich vermittelte, doch ohne seelischen Hintergrund unmögliche Akte'. ‚Man müsste, um diesen (s. w. u.) biblischen Ausdrücken keine Widersinnigkeit aufzubürden, wenigstens annehmen, dass das Fleisch mit einer zu ihm gehörigen Fleischesseele (Tierseele) zusammengedacht ist, . . . welche Voraussetzung aber unbiblisch (wir fügen hinzu: also auch unpaulinisch) ist.'

Wir gewinnen für unsere Frage einiges Licht aus dem Zusammenhalt der Stellen 1. Kor. 5, 5 mit 2. Kor. 4, 16: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός (cf. mit: εἰ καὶ ὁ ἔξω ἄνθρωπος διαφθείρειται) — ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ (cf. mit: ἀλλὰ ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται . . .). Daraus ersehen wir, dass der Apostel die σάρξ (welche wohl auch nur das Körperliche am Menschen bezeichnet cf. V. — weiterhin) als den ἔξω ἄνθρωπος, — den ἔσω ἄνθρωπος aber (‚welchen er wohl auch mit dem alleinigen Merkmal νοῦς bezeichnet — R. 7, 22. 25), nach der alten wie neuen Offenbarungsdoktrin als das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου darstellt, — dass also beide: σάρξ-πνεῦμα, jene ἔξωθεν, dieses ἔσωθεν zum Menschenwesen gehören. [Holsten stellt den ἔσω ἄνθρ. nur als Gedachtes-Objektives (382. 383), Lüdemann den ἔξω ἄνθρ. nur als etwas Objektives, als ein Nicht-Ich (36. 38. 96 u. ö.) dar. — Es sind

beide Irrtümer nur der wechselseitigen Waffen wert.] — In Art. VI. A. B. C. haben wir erwiesen, dass der Apostel ein vom Begriffe *ψυχή* = nephesch (cf. IV) verschiedenes *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* kennt; ebendort auch, dass in des Apostels Vorstellung *πνεῦμα-σάρξ* (mit Ausschluss einer dritten Bestimmung) das Menschenwesen konstituiert.

Es scheint uns nun der Apostel genug deutlich anzuzeigen, dass dem *ἐγώ* (*ἄνθρωπος*) sowohl in Bezug auf den *ἔσω* — wie *ἔξω* — *ἄνθρωπος* nur ein Lebensprincip zu Grunde liege: a) in dem Ausspruche: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* (R. 7, 25); — b) indem er sowohl *νοῦς μου* (R. 12, 2 — 14, 5 — 1. Kor. 14, 14. 19), *πνεῦμα μου* (R. 1, 9 — 8, 16 — 1. Kor. 2, 11 — 5, 4 — 16, 18 — 2. Kor. 2, 13 — 7, 13 — Gal. 6, 18 — Phil. 4, 23 — 2. Tim. 4, 22 — Philm. 25) — wie *σάρξ* (als Leib) *μου* (2. Kor. 4, 11 — Gal. 6, 8. 13 — Eph. 5, 29 — Kol. 1, 24 — 2, 13) und *σάρξ* (als *ἔξω ἄνθρ.*) *μου* (R. 6, 16 — 7, 18 — 2. Kor. 7, 5 — Gal. 4, 14 — Eph. 2, 3) zu dem einen *ἐγώ* zubezieht; — c) in der Einigung des *ἔσω ἄνθρ.* und *ἔξω ἄνθρ.* (R. 7, 22 — 2. Kor. 4, 16 — Eph. 3, 16) in dem einen Begriffe *ἄνθρωπος*; — d) durch die Vindizierung des *νοῦς* für die *σάρξ* in: *νοῦς τῆς σαρκός* (Kol. 2, 18), *φρόνημα τῆς σαρκός* (R. 8, 6. 7), *θελήματα τῆς σαρκός* (Eph. 2, 3), *σοφία σαρκική* (2. Kor. 1, 12) u. dergl. m.

Wir heben nun zunächst d) hervor. Es ist evident, dass eine (wie oben gesagt: biblisch überhaupt unzulässige) tierische Fleischesseele auch in unserem Texte als Lebensprincip der *σάρξ ἀνθρώπου* — ‚welche sich eben als eine *ἄλλη σάρξ* (1. Kor. 15, 34) dadurch auszeichnet, dass in ihrem Leben sich ein *νοῦς τῆς σαρκός* mitoffenbart, — nicht zureicht, weil sie uns den zureichenden Grund für den *νοῦς τῆς σαρκός* nicht abgiebt. (Cf. ‚*Νοῦς*‘ w. u.). — Dieser *νοῦς* ist nun der Angelpunkt, welchen wir auf der Suche nach dem Lebensprincip der *σάρξ ἀνθρώπου* passieren müssen; mit dem vindizierten Merkmal *νοῦς* müssen wir dem zu er-

forschenden Lebensprincip der σάρξ ἀνθρώπου entgegengehen.

Da legt uns nun der Apostel nahe 1. Kor. 2, 11: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. — Wir haben in VI. C klargelegt, dass τὰ τοῦ ἀνθρώπου sowohl τὰ τοῦ ἔσω — wie auch τά τοῦ ἔξω — ἀνθρώπου umfasst. Wieso weiss nun τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὰ (τοῦ ἔξω ἀνθρώπου oder τὰ) τῆς σαρκός? Etwa weil und insofern τὰ τῆς σαρκός sinnfällig ist? Sinnfällig ist es dem πνεῦμα an sich nicht, weil das πνεῦμα an sich keine Sinne hat, in welche etwas sinnlich fallen und so von demselben wahrgenommen werden könnte. Würde aber dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als πνεῦμα an sich zuerkannt, dass es, als solches, Sinnfälliges wahrnehmen könnte, dann dürfte dem innermenschlichen πνεῦμα das Innewohnen kein Vorteil und die sarkische Hülle des πνεῦμα einem Mitmenschen kein Hindernis sein, und es müsste das πνεῦμα des Mitmenschen ebenso wie das innewohnende πνεῦμα das fragliche τὰ τῆς σαρκός wahrnehmen (‚was der Apostel eben bestreitet). Uns scheint es aber, dass das πνεῦμα ἐν αὐτῷ als πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου die Sinne des ἔξω ἄνθρωπος oder der σάρξ ἀνθρώπου eigen hat und das Sinnfällige derselben wahrnimmt, insofern und weil das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου die σάρξ und ihre Sinne selbst principiert, indem es das materielle Substrat derselben belebt.

Schliesslich finden wir in 1. Kor. 15, 45 auf unsere Frage die volle Antwort, wenn man nur nicht absichtlich den Hinweis des Apostels ‚auf die an die Genesis anschliessenden Ideen‘ abweist (wie Lüdemann 88). In 1. Kor. 15, 45 ist Gen. 2, 7 und zwar der Schlussteil des Verses wörtlich recipiert. Es hat keinen Sinn, dem Apostel zu supponieren, dass er den Hellenen gegenüber nur Worte dem biblischen Sprachschatze müssig entlehnt hätte. Er hat die in Gen. 2, 7 beurkundete Grundlehre der biblischen Anthropologie hier vollends recipiert und hieraus dargelegt

(gegenüber dem wiederholt z. B. R. 7, 24 — Phil. 1, 23 u. ö. geäusserten freilich imaginären Wunsche), dass es dem ἔσω ἄνθρωπος d. i. dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (1. Kor. 2, 11 — 1. Kor. 5, 5 — 2. Kor. 4, 16) nicht beschieden ist, nur als ein πνεῦμα zu leben (cf. auch 2. Kor. 5, 4 f.), sondern ἔσω — ἐν αὐτῷ, τῷ ἀνθρώπῳ (1. Kor. 2, 11) bezw. ἐν τῷ σώματι (τῆς σαρκός — 2. Kor. 5, 1—9), ἐν τῇ σαρκί (Gal. 2, 20 — Phil. 1, 22 — 2. Kor. 10, 3) und hiermit ἐν τῷ κόσμῳ (Kol. 2, 20) εἶναι, ζῆν, περιπατεῖν. Τὸ δὲ ἐπιμένειν eines geschöpflichen πνεῦμα als ἔσω ἄνθρωπος ἐν τῇ σαρκί zum Zwecke einer ‚indifferenten' ‚Passivität' kann doch vom Apostel nicht als ‚notwendig' (Phil. 1, 24) bezeichnet werden. Ist aber dieses Innewohnen notwendig, dann scheint dasselbe doch die Ursache dafür zu sein, dass auch die σάρξ eine οὖσα, ζῶσα, περιπατοῦσα ist (‚mittels welcher dem Apostel der Verkehr mit seiner Gemeinde menschlich möglich war — V. 24. 25). Dass dem Apostel der Begriff πνεῦμα ζωοποιοῦν (nischmat chajjim) aus Gen. 2, 7 in 1. Kor. 15, 45 vorschwebte, erweist der Schluss dieses Verses [, der so aufzufassen ist, dass, wie das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου den χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς εἰς (nephesch =) ψυχὴν ζῶσαν belebt, so auch wieder der κύριος (V. 47, cf. 2. Kor. 3, 17) als Πνεῦμα ζωοποιοῦν übernatürlich gnadenweise die πνεύματα τῶν ἀνθρώπων und hiermit τοὺς ἀνθρώπους zum übernatürlichen Leben belebt, — von welcher παλιγγενεσία in der Erlösungszeit (Tit. 3, 5 — R. 8, 9, 10 u. ö., dann nach der Auferstehung die Umwandlung zur Himmelsfähigkeit (V. 49) und das Erben des Reiches Gottes (V. 50) bedingt ist]. Den klar ersichtlichen Zusammenhang des ἐγένετο . . . (1. Kor. 15, 45) mit dem (nischmat chajjim =) πνεῦμα ζωῆς (Gen. 2, 7) halten wir fest und erkennen, dass das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als πνεῦμα ζωῆς oder ζωοποιοῦν ἐν αὐτῷ ist, — und da als das einzige Lebensprincip des ganzen Menschen ἔσωθεν und ἔξωθεν; ἔξωθεν wird die von dem (geistig, also nicht sinnlich wahrnehmbar) belebenden (erregenden) πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου belebte (erregte) Materie

zur σάρξ ἀνθρώπου. [Insofern aber α. die σάρξ, als die ein Lebensprincip ἐν σαρκί einschliessende (cf. R. 4, 1), nun gleichsam als sich selbst regende dem sinnlichen Beobachter erscheint, oder auch von πν. τ. ἀνθρ. in den von ihm selbst belebten Sinnen wahrgenommen wird (cf. R. 7, 18), — β. die σὰρξ ἀνθρώπου als ἔξω ἄνθρωπος und dieser dann auch schon als ἄνθρωπος aufgefasst wird, heisst das sich regende (hier menschliche) Etwas auch ψυχή (cf. R. 3, 20 — 1. Kor. 1, 29 — Gal. 2, 16 mit R. 13, 1)]. — Wenn wir dabei noch erwägen, dass durch den ruach chajjim viele Schöpfungen zugleich als belebte erklärt werden, während durch den nischmat chajjim nur je ein Mensch als lebend erscheint: erklärt der Apostel nicht trefflich die Bedeutung des Plurals von diesem (nischmat) chajjim in dem Ausspruche: ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ — τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, — τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας (R. 7, 25)?! Ein Lebensprincip lebt im Menschen mit mannigfaltiger Funktion, der vegetativ-sensitiven und der noëtischen, — und darum weiss sich der Mensch auch in einem ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ . . . τῇ δὲ σαρκί.

Die Differenzierung des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου im Ich.

Das ursprüngliche Selbstbewusstsein des ersten Menschen bleibt uns noch ideal, zu dem wir vorläufig keine Hypothese machen. — Wir folgen hier dem Apostel in seiner Betrachtung der Adamskinder nur.

Der Apostel hat schon das kindische Ich-Bewusstsein in Betracht genommen und erklärt es epexegetisch: ἐφρόνουν ὡς νήπιος [cf. mit φρόνημα τῆς σαρκός (1. Kor. 13, 11 mit R. 8, 6) und: ὡς νηπίοις, ὡς σαρκίνοις (1. Kor. 3, 1. 3). Er gedenkt da der (derzeit) thatsächlichen Entwicklung des Adamskindes, in welcher das Lebensprincip des Menschen zuerst mit den vegetativ-sensitiven Kräften wirksam ist und erst nach und nach mit den noëtischen in Funktion tritt. Das eben schon Entwickelte, τὰ τῆς σαρκός d. i. was in den Sinnen und durch die Sinne erfahren, und nach

dem sinnlichen Behagen oder Unbehagen (*κατὰ σάρκα*) begehrt wird, kommt zuerst zum Bewusstsein. Die allmählich erst erwachende *νοῦς*-Thätigkeit verfällt dem Dienste der frühzeitigeren und schon stark gewordenen Sensitivität (— als *νοῦς τῆς σαρκός*); der ganze Lebenstrieb wird noch nach der sinnlichen Wahrnehmung als von der Regsamkeit des Leibes ausgehend vorgestellt und auf das Behagen oder Unbehagen des Leibes zurückbezogen: es entsteht — bei und trotz der Nichterkenntnis des zu Grunde liegenden Princips, aber doch nur aus dem den Menschen auszeichnenden Lebensprincipe — ein Selbstbewusstsein und zwar mit der eben erklärten Supposition des Leibes als Subjekt — ein Leibes-Ich-Bewusstsein. Mit diesem Ich-Bewusstsein kann wohl gesprochen werden: meine Hand, mein Kopf . . ., aber noch nicht *ἡ σάρξ μου* —, sondern statt dessen eben: Ich d. i. mein Leib, welcher Ich bin: *σάρκινος = σαρκικὸς ὡς νήπιος.*

Bei weiterer Reife und Entfaltung der *νοῦς*-Kräfte bildet sich nun auch eine Gedankenwelt im Menschen auf Grund der übersinnlichen Vorstellungen von den sinnlichen Wahrnehmungen, Imaginationen und Begehrungen aus der Gegenwart, durch Erinnerung aus der Vergangenheit und durch Phantasie von der Zukunft, — eine Gedankenwelt, in welcher der Mensch wohl in übersinnlicher Weise, aber doch nur *τὰ τῆς σαρκός* (R. 8, 5), *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Kol. 3, 2), *τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα σκοπεῖ* (2. Kor. 4, 18), *φρονεῖ καὶ ζητεῖ* (Kol. 3, 2. 1, cf. R. 8, 5). Da gewahrt er wohl, dass dieses Denken im Innern des Menschen vor sich gehe und er findet sich auch in diesem inneren Denken als Ich, im Innern Denkender, — als *ἔσω ἄνθρωπος.* — Dem einmal differenzierten inneren Ich gegenüber ist dann wohl auch das aktuelle *σάρξ*-Sein differenziert (*ἡ σάρξ μου*), doch nur so, dass das nach innen locierte Ich sich als ein abstrahiertes Adhärens des Leibes-Ich als des Grund-Ich erachtet. Ein solches innere Ich, gleichsam ein Wahn-Ich spricht

nur uneigentlich *ἡ σάρξ μου*; eigentlich, lieber und emphatisch spricht das Leibes-Ich von ‚seinem' *νοῦς τῆς σαρκός*, als Adhärenz vom Leibes-Ich, — wie es auch das *φρόνημα* eigentlich als *φρόνημα τῆς σαρκός* d. i. als ein irgendwie in geistiger Weise innewerdendes Sinnessinnen, die *θελήματα* als *θελήματα τῆς σαρκός* d. i. als die bewussten *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* erachtet. Insofern der *νοῦς* in Begriffsahnungen vom Wahren, Guten, Schönen in das Leben eines solchen hineinschimmert, so leuchtet ihm der Schimmer nur zu den Kriterien der sinnlichen Erfahrung zur sinnlichen (exakten) Überzeugung (*σοφοὶ κατὰ σάρκα* — 1. Kor. 1, 26), zum sinnlichen Behagen (*βουλεύεσθαι*, *στρατεύεσθαι*, *καυχᾶσθαι . . . περιπατεῖν*, *ζῆν*, *εἶναι* — *κατὰ σάρκα* — 2. Kor. 1, 17 — 10, 3 — 11, 18 — R. 4, 1 — 8, 4 — 2. Kor. 10, 2 — R. 8, 13. 12. 5). — Trotzdem übersinnlich (begrifflich) gedacht wird, wird doch nichts Übersinnliches, sondern nur Sinnliches in übersinnlicher Weise gedacht (gefühlt, gewollt); *οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας* das Übersinnliche (z. B. *τὸν θεόν* — 1. Kor. 1, 21, cf. R. 1, 20), also auch nicht das eigene Lebensprincip als Geist. In den Thatsachen des *προσανατίθεσθαι σαρκὶ καὶ αἵματι* (Gal. 1, 16), *ἀναστρέφειν ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός . . .* (Eph. 2, 3), *σπείρειν εἰς τὴν σάρκα* (Gal. 6, 8), . . . *ζῆν*, *εἶναι κατὰ δάρκα* (s. o.) u. dergl. erweist sich die unvollkommene Reflexion über sich selbst, die stetig nur auf das real erkannte *σάρξ*-Subjekt zurückgeführt wird, oder das Beruhen des Ich-Bewusstseins *ἐν τῇ σαρκί*. Diesen Zustand des Menschen kategorisiert der Apostel in dem Ausdrucke *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* (R. 7, 5 — 8, 8. 9 — [zum Unterschied von Gal. 2, 20 — 2. Kor. 10, 3 — 5, 4 f. — Phil. 1, 22. 24 mit dem Ich-Bewusstsein des *ἔσω ἄνθρ. ἐν τ. σ.* als *ἐν τῷ σκήνει*, . . . *ἐν τῇ οἰκίᾳ*]) —: *τὰ ἔθνη ἐν σαρκί* (Eph. 2, 11).

Die Annahme der *σάρξ* als Subjekt für das Ich-Bewusstsein geschieht — wie der Apostel sagt — *ἐν ματαιότητι τοῦ νοός* (Eph. 4, 17 cf. 1. Kor. 3, 20); es ist das Ich-Bewusstsein

eines ἄφρων (2. Kor. 11, 18. 19, cf. 1. 16. 17. 21 — 12, 11); diejenigen, die das Ich-Bewusstsein so konstruiert haben, ἤλλαξαν (analog wie R. 1, 23) auch hier das νοούμενον ὑποκειμένον (cf. R. 1, 19, 20), welches sie entweder nicht ergründet (cf. Eph. 4, 18) oder in der Erkenntnis zu halten nicht für wert gehalten haben (cf. R. 1, 21) mit dem sinnfälligen σάρξ-Leib; auch diese φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν (cf. R. 1, 22). Von diesen gilt dann auch: οἱ . . . ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται (R. 8, 8).

Das kindische Ich-Bewusstsein abzulegen ist Sache des Mannes (1. Kor. 13, 11). An dem falschen Ich-Bewusstsein eines gereiften Menschen rüttelt gewiss der allgemein sich offenbarende νόμος τοῦ νοός (R. 7, 23) und die von demselben veranlassten λογισμοί (R. 2, 15). — Die philosophische Forschung war der Erkenntnis der Geistigkeit des menschlichen Lebensprincipes und hiermit einer wahren Selbsterkenntnis genaht, an welche Ahnungen der Apostel in Act. 17, 28 gern anknüpft. Der ‚wahre Jude' (R. 2, 29) war durch Gen. 2, 7 richtig unterrichtet und sonst daran durch den νόμος τοῦ νοός und den νόμος γραπτός fortwährend gemahnt.

In R. c. 7 deutet der Apostel fast den ganzen Weg der Bewusstseinsentwicklung an. Mit dem Einbekenntnisse: ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί (V. 5) sagt er, dass auch er einst das Ich-Bewusstsein eines ‚nicht wahren Juden', welches dem eines Heiden gleich ist (cf. R. 2, 28. 29) gehabt habe. Und da er in der pharisäischen Schule (Act. 23, 6 — 26, 5 — Phil. 3, 5) kein besseres Ich-Bewusstsein gewonnen hatte (cf. 2. Kor. 11, 17. 18. 22), so hatten, wie die Pharisäer, so er vom νόμος γραπτός nur das γράμμα beachtet (R. 7, 6, cf. 2, 27. 29 — 2. Kor. 3, 6), nur äussere Werkgerechtigkeit betrieben, nur κατὰ σάρκα die Gesetzesdarstellung gepflegt — und gewähnt, dass das καύχημα πρὸς ἀνθρώπους (cf. R. 4, 2), welches den ἔπαινος ἐξ ἀνδρώπων (R. 2, 29) erworben hatte, auch schon als καύχημα πρὸς τὸν θεόν gelten und den ἔπαινος ἐκ τοῦ θεοῦ erreichen müsse

(cf. R. 3, 20 — Gal. 2, 16). — Mit dem Einbruch der Erkenntnis, dass der *νόμος* (*θεοῦ*) eigentlich ein *πνευματικός* ist (R. 7, 14), erweist sich, dass der *νόμος* schon *πνευματικῶς* beurteilt wurde (1. Kor. 2, 14 —, was der Mensch, solange er nur ein Leibes-Ich-Bewusstsein pflegte, nicht vermochte); hierbei erweist sich überdies eine natürliche Sympathie mit dem Gesetze (15. 16 . . . 21. 22), hiermit mit dem gesetzgebenden Gottesgeiste. In diesem Erkennen (14. 21), Fühlen (16. 22) und Wollen (21. 25) des Geistigen erkennt sich der Denkende, Fühlende, Wollende selbst als geistiges Subjekt, er fasst ein Geistes-Ich-Bewusstsein. — Vorher hatte das *εἶναι* des ganzen Lebensprincipes *ἐν σαρκί* einen unbeunruhigten Bestand (R. 7, 5). Anders jetzt. Es taucht wohl der *παλαιὸς ἄνθρωπος* wieder auf; das neue Ich erkennt ihn, muss ihn auch anerkennen als *παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος* (R. 6, 6, cf. Eph. 4, 22 — Kol. 3, 9), aber es will ihn nicht mehr so zu Recht anerkennen, wie er früher sich gestaltete; das neue Ich möchte ihm wenigstens den *νοῦς* entziehen (23. 25) und sagt: das ist nur mein *ἔξω ἄνθρωπος* (cf. 22) und eigentlich nur *ἡ σάρξ μου* (18). Aber nicht nur den *νοῦς*, sondern auch dasjenige vom Geiste, womit der Geist die *σάρξ* belebt und hiermit die *ἁμαρτία* aufnimmt (17. 18 . . . 23) möchte es der *σάρξ* entziehen in dem überschwenglichen Jammerrufe: Muss ich denn in diesem Leibe leben? (cf. Phil. 1, 21. 24, worauf er die Antwort sich giebt: Wohl musst du (physisch) in dem Leibe, aber (ethisch) nicht nach dem Leibe leben — 2. Kor. 10, 3 — R. 8, 12). Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? (24.) — Der Apostel, welcher R. 7, 10 schreibt: *ἐγὼ* (der Schreibende) *δὲ ἀπέθανον*, erklärt uns diesen Tod. Als ich das Gesetz recht erkannte, erhob sich die bisher schlummernde *ἁμαρτία* (9) und gebar die *παθήματα ἐν τοῖς μέλεσιν* (5), *ἐν τῇ σαρκί, τουτέστιν ἐν ἐμοί* (18), *τῷ παλαιῷ ἀνθρώπῳ* — und der *παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος* oder *ἡ σάρξ μου* mit dem Leibes-Ich-Bewusstsein schlug das erwachte

Geistes-Ich-Bewusstsein und schlug es bis zum Tode: *ἐγὼ* (im Geistes-Ich-Bewusstsein) *δὲ ἀπέθανον*; — und so oft ich erwache, werde ich überwunden und zurückgedrängt von dem Leibesichbewusstsein, das da herrschend in mir lebt und die Vernunft den Sinnen (Gliedern) und die (Glieder) Sinne der *ἁμαρτία* dienstbar macht (23. — 6, 19).

Das erwachende Geistes-Ich-Bewusstsein ist noch nicht ein *εἶναι ἐν πνεύματι* (R. 8, 9), aber eine conditio sine qua non für dieses; es ist der subjektive Ansatz und Anfang für dasselbe, um nur ein natürliches *δουλεύειν τῷ νοὶ νόμῳ θεοῦ* pflegen zu können (25). Das Geistes-Ich-Bewusstsein ist nicht nur passiv und müssig; es evolviert zum mindesten das Anstreben, den *νόμος τοῦ νοός* (23) d. i. den in der Vernunft vernommenen *νόμος θεοῦ* (25) zum herrschenden Gesetze für das Wandeln und Handeln zu machen. Und eben diesem Anstreben entgegen, durch dieses Anstreben veranlasst (8. 9), taucht das frühzeitigere, präpotente Leibes-Ich-Bewusstsein immer wieder auf —, getragen von dem physischen Sinnlichsein, angeregt von den mannigfachen schon bestehenden oder neu hinzukommenden Beziehungen zur übrigen Sinnenwelt, überdies getrieben vom bösen Geiste, — und unterwirft sich nicht dem *νόμος θεοῦ* (R. 8, 3), sondern bäumt sich demselben entgegen (*φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός* — Kol. 2, 18). Da wird das Geistes-Ich schwach und in dieser Schwäche fleht es entweder seufzend um Hilfe und Rettung (24), oder es giebt sich verzweifelnd auf (R. 10, 6—13 — Eph. 4, 19), oder lässt sich betrügen (R. 2, 3 — 7, 11 — 16, 18 — 2. Kor. 11, 3 — Eph. 4, 23) und untersinkt wieder knechtisch in das Leibes-Ich-Bewusstsein zum Dienste der *σάρξ* (23). Doch, einmal gewonnen, kann das Sich-Erfassen als Geist wiederholt in Zeitphasen aufleuchten, aber das dauernde Anhalten dieses Ich-Bewusstseins und das Leben in diesem bringt der unerlöste Mensch nicht zustande. Und auch der erlöste muss sich subjektiv in dasselbe in einem

lebenslangen Prozesse einleben; es ist ein lebenslanges Anziehen des neuen Menschen und Ausziehen des alten Menschen (Eph. 4, 24 — Kol. 3, 10) mit vielen und vielerlei Lebensphasen (cf. Gal. 1, 6 f.).

Diese beiden explizierten Ich finden sich in einem Ich vereinigt in R. 7, 25: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ . . . τῇ δὲ σαρκί . . .*, — in R. 2, 15 als blosse *λογισμοὶ*, als blosse Vorstellungskomplexe, welche (*μεταξὺ ἀλλήλους*) einander, wie nach, so vor einer Handlung ansprechen und befehden. In diesen geschichtlich gewordenen, von einem und demselben (*αὐτὸς ἐγώ* — R. 7, 25) geschichtlich aufgebauten Vorstellungskomplexen weiss sich das eine *ἐγώ* in einem stetigen (wenn auch oft unmessbaren und unzählbaren) Nacheinander, je nachdem es sich in dem einem aktuell selbstbewusst findet und von dort aus das Selbst-Gewesensein oder -Seinwerden in dem anderen objektiviert. Bei dieser Objektivierung ist es erklärlich, dass das Ich vom eigenen Ich der anderen Phase wie von einem ‚es' spricht. (Cf. Holstens *νοῦς*-es, Lüdemanns *σάρξ*-es). Wir aber haben festzuhalten, dass der Apostel sein eigenes Ich als ‚es' objektiviert (18. cf. 14). In einem Durchschnittsmoment ist das *ἐγώ* nur in einem der geschilderten konträren Vorstellungskomplexe aktuell; indem es diese unwillkürlich oder willenhaft wechselt, bleibt es physisch doch immer dasselbe (*αὐτὸς ἐγώ* — 25).

Dieses *αὐτὸς ἐγώ* differenziert sich in R. 7, 14 f. als Ich *κατὰ τὸν ἔσω-* und Ich *κατὰ τὸν ἔξω- ἄνθρωπον* (V. 22), aber auch da als *αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ . . . τῇ δὲ σαρκί* (25. 18. 23); — als *πνεῦμα* und *σὰρξ* in Gal. 5, 17. Die *σάρξ* (Gal. 5, 17) erklärt der Apostel in R. 7, 18 durch *τουτέστιν* als *ἐγώ* (mit Leibes-Ich-Bewusstsein); parallel substituiert sich demnach für das *πνεῦμα* (Gal. 5, 17, obgleich es da schon mit dem Heilspneuma begnadigt ist) im restringierten Sinne zunächst der *νοῦς* (von R. 7, 23. 25) und dann das *ἐγὼ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* (von V. 22). Das *ἔγω* von Gal. 5, 17, dessen Behauptung auch noch gefährdet

ist, ist das ἐγώ eben des ἔσω ἄνδρωπος, welches R. 7, 14—25 klagt, dass es aus sich selbst sich (seinen Willen) zu behaupten nicht vermöge. (Es ist also wohl in Gal. 5, 17 und Rom. 7, 14—25 ‚dieselbe Sachlage', — doch mit dem Unterschiede, dass in R. 7, 14—25 das noch unerlöste πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, in Gal. 5, 17 das erlöste und mit dem Heilspneuma begnadigte dem ἔξω ἄνθρωπος oder der σάρξ gegenübersteht.) Cf. XVIII.

VIII.

NOYΣ.

Mit νοῦς will der Apostel jedenfalls ein Merkmal bezeichnen, mittels welchen sich der Mensch von den übrigen irdischen Lebewesen abhebt, und welches Merkmal wir auch heute noch mit dem Worte ‚Vernunft' auszudrücken pflegen.

Es wird allgemein (cf. I. schon von Holsten S. 405, freilich nur ungern und undeutlich) anerkannt, dass der Apostel den νοῦς im Menschen als ein ‚höheres Vermögen', als eine ‚gottverwandte' oder wenigstens ‚Gott zugewandte Seite' aufgefasst habe.

Nun gerade als solches ‚Höheres' und ‚Gottverwandtes' oder ‚Gott Zugewandtes' kann der νοῦς einer ‚Individuation eines πνεῦμα τοῦ κόσμου' oder einem blossen ‚Lebendigkeitsmomente der Materie', was alles in dem fälschlich gebrauchten Worte ‚ψυχή' untergebracht wird, nicht zugeschrieben werden; gerade der Begriff der biblischen ψυχή, der auch von den Tieren gilt, hat von sich den Entstehungs- und Erklärungsgrund für den Begriff νοῦς ausgeschlossen. — (Denen, die in ihrer ausserbiblischen Gelehrtheit auch im Leben der Tiere einen νοῦς geoffenbart finden, wissen wir zuzugestehen, dass allerdings ein objektiver νοῦς

in den Tierseelen waltet, der im ruach chajjim waltende νοῦς Gottes, nach welchem sie zu einem zweckmässigen Leben präformiert sind; aber subjektiv ist einer Tierseele ein νοῦς eben so gewiss nicht eigen, als eine tierische Rede von νοῦς μου, φρόνημά μου u. dergl. nie erwartet wird). — Fasst man aber den νοῦς als ein höheres und gottverwandtes selbständiges, zum griechischen ψυχή-Begriff heterogen hinzukommendes Wesenselement (τὸ θεῖον) auf, dann können wir (da uns der Apostel hierzu kein Argument bietet) uns auch nicht dareinfinden, diesen νοῦς als etwas für sich zwischen einer σὰρξ-ψυχή und Gott schweben zu lassen und etwa als etwas der ψυχή von aussen anhaftendes Objektives anzusehen. Gegenüber dem Versuche, dem Postulate nach der Substanz für den νοῦς dadurch zu entgehen, dass man statt der Substanz für den νοῦς das fertige ‚Ich' nennt, ist zu beachten, dass für das ‚Ich', sei es als Begriff, sei es als aktuelles Selbstbewusstein, ebenso wie für den das Ich und das Selbstbewusstsein vermittelnden νοῦς die Substanz postuliert wird, — dass also, wenn der νοῦς selbst keine Substanz ist, und wenn das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου entweder überhaupt negiert wird, oder als eine passive Form nur erklärt wird, die erklärende Ursache für den νοῦς und mit ihm für das Ich-Bewusstsein und das ‚Ich' fehlt. — Wohl aber paktieren wir mit dem Zugeständnis bezüglich der Heterogenität und der Gottverwandtschaft; diese beziehen wir aber nicht nur auf ein isoliertes substanzloses Vermögen (— niemand behauptet ja eine Substantialität des νοῦς —), sondern, indem wir a) erkennen, dass die Substanz, welcher νοῦς eignet, zum Lebensprincip anderer ψυχαί (im biblischen Sinne) heterogen ist, b) ersehen wir, dass die Substanz für den menschlichen νοῦς uns vom Apostel im πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου aufgezeigt ist. Das γινώσκειν und δουλεύειν des νοῦς (von R. 7, 15 f.) ist als εἰδέναι und λατρεύειν (in 1. Kor. 2, 11 — R. 1, 9 — 8, 16 . . .) direkt dem πνεῦμα τ. ἀνθρ. und so dem ἐγώ

zuerkannt; im *πνεῦμα τ. ἀνθρ.* liegt das Princip für das *ἐγώ*-Bewusstsein. *Νοῦς* ist Form, aber nicht fremder Thätigkeitsprincipe, denen gegenüber er unwillkürlich (1. Kor. 14, 14) und, wie wir später zeigen werden, auch willenhaft kontradizierend *ἄκαρπος* sein kann, sondern — er ist thätige Form seiner thätigen Substanz, des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.*

Funktionen des *νοῦς.*

1. Formales Vermögen. — Im *νοῦς*, als dem *ὀφθαλμὸς τῆς διανοίας* (Eph. 1, 18) funktioniert der menschliche Geist: um aus der sinnlichen (Erscheinung bezw.) Anschauung (z. B. *λέγειν*) das Geistige hervorzuheben und wahrzunehmen, sinnliche Eindrücke in das geistige Sein umzusetzen (*νόει ἃ λέγω* — 2. Tim. 2, 7; — *γινώσκειν*; — *τὰ ἀόρατα . . . τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶν* — R. 1, 19; cf. Eph. 3, 4. 20), Einsicht zu gewinnen in die Qualität der Vorstellungen, Begriffe, Ideen, Normen (z. B. *γιγνώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου* — Eph. 3, 4) und zwar forschend (*νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν* — R. 12, 2), erwägend, überlegend (*κατανοεῖν* — R. 4, 19 — *διάνοια* — Kol. 1, 21 — Eph. 4, 18) bis zur Bildung der eigenen abgeschlossenen Gedanken-Komplexe und -Reihen (*νοήματα* — Phil. 4, 7; Kor. 3, 14; 4, 4; 11, 3; 10, 5; 2, 11 — *ἔννοιαι* Hebr. 4, 12). — Dabei funktioniert der *νοῦς* in *λογισμοῖς* (R. 2, 15 — 2. Kor. 10, 5) und *διαλογισμοῖς* (1. Kor. 3, 20 — Phil. 2, 14 — 1. Tim. 2, 8) durch *κρίνειν* (unterscheiden, entscheiden, ausscheiden, verurteilen) und *λογίζεσθαι* (welches die Vulgata übersetzt mit cogitare: 1. Kor. 13, 5. 11 — 2. Kor. 3, 5 — 10, 7. 11 — Phil. 4, 8; — aestimare: R. 8, 36 — 9, 8; existimare: R. 2, 3 — 6, 11 — 8, 18 — 14, 14 — 1. Kor. 4, 1 — 2. Kor. 10, 2 — 11, 5 — 12, 6; — arbitrari: R. 3, 28 — 2. Kor. 10, 2 — Phil. 3, 13; — imputare: 4, 4. 8 — 2. Tim. 4, 16; — reputare: R. 2, 26 — 4, 3. 5. 9. 10. 11. 22. 23. 24 — 2. Kor. 5, 19 — Gal. 3, 6; — accepto ferre: R. 4, 6). — Den Besitz der erworbenen und entwickelten Erkenntnisse an sich und in ihrem Zusammenhange untereinander be-

zeichnet: *εἰδέναι* (R. 1, 21; Tit. 1, 6; R. 7, 7; 2. Kor. 5, 21; 2. Thess. 1, 8; 1. Thess. 4, 5 [5, 12; Hebr. 8, 11]), — in ihrem Zusammenhange mit den übrigen menschlichen Zuständen und Funktionen: *συνιέναι* (Eph. 5, 17; R. 3, 11; 15, 21 2. Kor. 10, 12 — *σύνεσις*: Kol. 1, 9; 2. 3; 1. Kor. 1, 19).

Krumms Behauptung: „*νοῦς* tantum adhibetur, ubi homo usum habet cum mundo," geht vorüber an: *τὰ ‚ἀόρατα' αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται*, wo das logische Objekt von *νοούμενον — ἥ τε ‚ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καί θειότης'* ist (R. 1, 20), — und an der Anklage: *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν ‚θεὸν' ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (R. 1, 28); ebenso auch an dem Bewusstsein des *νόμος τοῦ νοός* (R. 7, 23); der ein *νόμος τοῦ θεοῦ* (V. 22) ist, eingeschaffen dem Herzen (R. 2, 15) und dem *νοῦς* von Gott *εἰς τὴν διάνοιαν* gegeben (Hebr. 8, 10; 10, 16 = Jer. 31, 33, cf. R. 12, 2); ferner auch vorüber an: *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* (R. 2, 15); überdies an den ganz klaren: *προσεύξομαι καὶ τῷ νοΐ . . . ψαλῶ καὶ τῷ νοΐ* (1. Kor. 14, 15). Abgesehen also noch von 1. Kor. 2, 10—16; 2. Kor. 4, 6; Eph. 1, 17 u. dergl. vermag auch der natürliche *νοῦς* Überweltliches wahrzunehmen, eines solchen Einflusses inne zu werden, um einen solchen zu bitten . . . —

Nur Grenzen der *νοῦς*-Thätigkeit in Bezug auf das Göttliche erwähnt der Apostel, die gegeben sind a) dem Endlichen gegenüber dem Unendlichen (R. 11, 33. 34 — 1. Kor. 2, 16 — Phil. 4, 7 — 1. Tim. 6, 16 . . .), b) der Synthese Mensch gegenüber dem reinen Geist (1. Kor. 13, 12), im besonderen c) dem Verderbten gegenüber dem Hochheiligen (R. 1, 21; 2. Tim. 3, 7 mit 8), welch letztere allerdings zeitweilig so weit zurückgedrängt werden kann, dass Krumms Behauptung Geltung bekommt (z. B. beim *ψυχικός* im Sinne von *σαρκικός* (cf. *νοῦς τῆς σαρκός* w. u.). Die Grenzen erweitern sich wieder bei der Änderung von c und b.

Praktisches Vermögen. Das *νοεῖν*, *νόημα* wird bezeichnet als ein *φρονεῖν* (1. Kor. 14, 20 — R. 8, 5 — 12, 3. 16b — 15, 5 — 1. Kor. 4, 6 — 2. Kor. 13, 11 — Gal. 5, 10 — Phil. 2, 2 — 3, 15. 19 — 4, 2 — Kol. 3, 2 — R. 12, 16a — Phil. 1, 7 — 2, 5 — 4, 10 — R. 14, 6), *φρόνημα* (R. 8, 6. 27 — *φρόνησις*: Eph. 1, 8), wenn es mit der Herzens- und Willensthätigkeit korrelat verbunden aufgefasst wird und als ein „Sinnen" und als eine die Willensentschlüsse mitzeugende „Gesinnung" sich offenbart. *Φρόνιμος*, der sinnende, und zwar weise (1. Kor. 10, 15) oder unweise (R. 11, 25 — 12, 16); auch ironisch (1. Kor. 4, 10 — 2. Kor. 11, 19); — *ἄφρων* (1. Kor. 15, 36 — 2. Kor. 11, 16); *παραφρονῶν* (2. Kor. 11, 23).

Da eben der Apostel von *νοῦς*, *νοεῖν*, *νόημα* . . . zu sprechen überhaupt nur im moralischen Interesse Anlass nimmt, wie er sagt: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* (2. Kor. 10, 5), so ist es ihm eigentümlich, dass er in die Bedeutung der Worte dieses Sprachgebietes nicht nur die reine Denkthätigkeit, sondern auch den Einfluss auf die übrige Geistesentwicklung, ja auf die Ganzheit des menschlichen Handelns als eines sittlichen einbezieht und umfasst. Schon bei seinem *νοεῖ ἃ λέγω* (2. Tim. 2, 7) ist es ihm, wie die V. 6. 8. 14 erweisen, nicht nur um die Erfassung der Wahrheit zu thun, sondern vielmehr um die darauf folgende Beziehung der erfassten Wahrheit auf das sittliche Verhalten; — *νοήματα* heissen 2. Kor. 2, 11 geradezu „Anschläge"; — und sowie *ὑπόνοια* (1. Tim. 6, 4) nicht nur eine theoretische Hypothese, sondern Argwohn, *πρόνοια* (R. 13, 14 — 2. Kor. 8, 21) nicht nur eine intellektuelle Voraussicht, sondern gleich eine wohlwollende Fürsorge bezeichnet, so bedeutet *ἄνοια* nicht nur die Unwissenheit, sondern die Thorheit; — *ἀνόητοι* (Tit. 3, 3) sind gleich epexegetiert durch: *δουλεύοντες ἐπιθυμίαις* . . ., weil der *ἀνόητος* gleich als zugänglich für die Willkür des Fleisches erfasst wird, — während der *σώφρων* die Beschlüsse für den

geistigen Willen besorgt und sie ihm als Plan zur Beherrschung der menschlichen Ganzheit unterbreitet.

Daraus, dass den Worten des Sprachgebietes *νοῦς* einmal eine ‚gut'-, anderesmal eine ‚schlecht'-qualificierte ethische Bedeutung innewohnt, darf nicht gefolgert werden, dass der *νοῦς* eine „blosse" „gegen den Inhalt indifferente" „Form" sei. (Holsten u. a.) — Der *νοῦς* ist des Geistes und von der Qualität des Geistes. Und diese Qualität kann nicht nur eine physisch-graduelle Verschiedenheit erweisen, sondern bei etwaiger physisch-gradueller Gleichheit eine andere Verschiedenheit nach dem ethischen Zustande des Geistes. Der Apostel unterscheidet geradezu einen *δόκιμος* und einen *ἀδόκιμος νοῦς*, welche Belobung oder Anklage sich auf den ethischen Zustand der *νοῦς*-Aktivität bezieht und nicht auf den objektiven Inhalt abgeschoben werden kann (cf. als nächstliegendes Beispiel R. 1, 21: *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*).

Δόκιμος νοῦς. — In dem einen Zustande vermag der *νοῦς ζητεῖν τὸν θεόν* (Act. 17, 27), *δοκιμάζειν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (R. 1, 28), — zudem inne und bewusst zu werden des dem *νοῦς εἰς τὴν διάνοιαν* von Gott gegebenen (Hebr. 8, 10), ja *ἐπὶ τῶν διανοιῶν* geschriebenen (Hebr. 10, 16) Gesetzes als eines *νόμος τοῦ νοός* (R. 7, 23); demzufolge nicht nur formell logisch zu denken und etwa aus objektiver Wahrheit eine Verpflichtung als logische Schlussfolgerung zu finden, sondern auch mit dieser Verpflichtung dem Herzen und dem Willen nahe zu kommen; ja, der *νοῦς* vermag zu drängen, *ποιεῖν τὰ καθήκοντα* (R. 1, 28).

Dasselbe gilt vom *νοῦς* gegenüber dem positiven Gesetze. Der Apostel schreibt: *ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου* (R. 7, 1); und zwar: *ὁ νόμος ἔλεγεν* (R. 7, 7); der *νοῦς* nimmt es zur Kenntnis und analog wie das Naturgesetz *εἰς τὴν διάνοιαν*; danach: *οἴδαμεν . . . ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν . . . καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* (R. 7, 14, 12), womit

nicht nur die Wahrnehmung der Gesetzeswahrheit, sondern das Wissen der Angemessenheit desselben zum göttlichen Willen und der fördernden Nützlichkeit für den Menschen zugestanden ist. Und indem er dann konstatiert *σύμφημι* (V. 16), *συνήδομαι* (V. 22), *θέλω ἀγαθόν* (V. 19, 15, 16), *θέλω ποιεῖν τὸ καλόν* (V. 21), resumiert er: *ἄρα οὖν . . τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ* (V. 25). Er hätte wohl separieren und den Beschluss der Vernunft, die Mitfreude dem Gefühle, den Entschluss dem Willen zueignen können; er that es aber hier nicht, sondern subsumiert alle diese Funktionen — sogar bis auf das willenhafte *δουλεύειν* — den Funktionen des *νοῦς*; der Apostel umfasst eben mit der Bezeichnung *νοῦς* nicht eine ‚blosse', ‚gegen den Inhalt indifferente' ‚Form', sondern den ganzen *ἔσω ἄνθρωπος* (V. 22) und zwar per synekdochen, indem er die alles sittliche Verhalten bedingende Vernunft vor allem im Auge hat.[1])

Der *ἀδόκιμος νοῦς*, speciell qualifiziert als *νοῦς τῆς σαρκός*. — Der Geist des Menschen, der Abstammung (Hebr. 12, 9) und dem letzten Berufe nach (Hebr. 11, 14. 16) der überweltlichen Sphäre zugehörig, dem zeitlichen Berufe nach ein ‚Gast' auf Erden (Hebr. 11, 13), wird einerseits von jenen himmlischen, andererseits von den irdischen Objekten und Gütern angereizt zur *νοῦς*-Entwicklung und -Bethätigung. Der Bote Gottes kündet, dass er in der Richtung des gottgegebenen *νόμος τοῦ νοός* die Aufgabe vollführe: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* (2. Kor. 10, 5); — die *ἁμαρτία* hingegen ist *αἰχμαλωτιζοῦσα* vom *νόμος τοῦ νοός* ab in kontradiktorischer und konträrer

---

[1]) Ernesti, Ethik d. A. P., S. 2: In der Thätigkeit des *νοῦς* . . . originiert das sittliche Leben insofern, als . . . es willenhaft ist. Der Wille als solcher aber, wenn er gleich zu seiner Grundlage den Trieb hat, ist erst vorhanden, wenn dieser durch die Intelligenz hindurchgehend verneint oder bejaht wird. Daher . . . *νοῦς*, . . . als Richtung des Willens, . . . *δόκιμος* oder *ἀδόκιμος* . . ., darum R. 12, 2 — 16, 19.

Richtung (R. 7, 23, cf. auch Gal. 5, 17). — Der *ἀδόκιμος νοῦς* erweist sich kontradiktorisch, indem er sich in der gottgedachten Weise nach dem *νόμος τοῦ νοός* nicht bewährt, mit den Objekten dieser Richtung nicht beschäftigt: *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (R. 1, 28) und in der *ἀσέβεια* (V. 18): *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν* (*ἢ ηὐχαρίστησαν* — V. 21) u. dergl., — ja selbst mit seinem übrigen geistigen Wesen die Wurzelung in Gott nicht anerkennt (cf. Kol. 2, 7. 19).

In dem Masse aber, als er sich an Gott als Wurzelboden nicht hält, wird er konträren Reizungen zugänglicher und diese werden in ihm wirksamer.

Wenn nun Gott den in der ihm zugedachten Richtung nicht bewährten Geist auch preisgiebt *εἰς ἀδόκιμον νοῦν* (R. 1, 28), so wird der Thätigkeitstrieb des *νοῦς* hingerissen von dem Irdischen, Zeitlichen allein.

Das Irdische ist wohl selbst eine *κτίσις* Gottes auf eine Hoffnung (also gutes Endziel) hin (R. 8, 20. 21), ist also als solche nicht ein *μάταιον*, sofern es in der Ordnung des Mittels zum geistigen Zweck, in letzter Linie zum Dienste Gottes, aufgefasst und im Gebrauche zugeordnet wird. — Es kann aber von der *πρόνοια* des Menschen diesem Zwecke entfremdet und zu etwelchen der *πρόνοια* Gottes konträren Zwecken hingeordnet werden (cf. z. B. bez. der leiblichen Ernährung R. 13, 14 mit Act. 14, 17 und 1. Tim. 6, 8). — Und Gott lässt dies zu: korrelat zu R. 1, 28 (s. o.): *ἡ κτίσις ὑπετάγη τῇ ματαιότητι τοῦ νοός* (R. 8, 20). — Wenn nun der *νοῦς* des menschlichen Geistes sich des Irdischen bemächtigt und hinordnet auf einen Zweck, der, in dem Sinnenleben des Menschen konzentriert, darin sein Endziel finden soll: das ist das *μάταιον*, das in Bezug auf die Ewigkeit auf nichts ausgeht; die *νοῦς*-Thätigkeit hierfür eine *ματαιότης τοῦ νοός* (Eph. 4, 17); die *λογισμοί* des *νοῦς* hierfür *μάταιοι διαλογισμοί* (R. 1, 21 — 1. Kor. 3, 20) bezw. *ματαιολογία* (1. Tim. 1, 6 — Tit. 1, 10). — Hierzu kommt, dass die

Menschen nach der Losreissung von Gott „Raum schaffen dem Teufel“ (Eph. 4, 27). Und Gott lässt auch dies zu, dass die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* als *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* nach unzähligen *μεθοδείαι* (Eph. 6, 12. 11) die menschlichen Geister zu solchen *διαλογισμοί* in Bezug auf das Himmlische und in Bezug auf das Irdische verführen können durch Blendung ihrer Gedanken (*ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα αὐτῶν* — 2. Kor. 4, 4, cf. 11, 3); er lässt es zu, dass sie die Menschen versuchen (*πειρασμός*, keine Nötigung — 1. Tim. 6, 9) und, sowie man freie Tiere mit Netz und Köder fängt (1. Tim. 3, 7 — 6, 9), auf dem Wege *εἰς ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους* (1. Tim. 6, 9) zu einer Beurteilung der Dinge nach Teufels Art (*κρῖμα τοῦ διαβόλου* — 1. Tim. 3, 6) und zu einer Willensentwicklung nach Teufels Art (*τὸ ἐκείνου θέλημα* — 2. Tim. 2, 26) verführen.

Durch fortgesetztes kontradiktorisches und konträres Sinnen (wodurch *μεμίανται αὐτῶν ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις* — Tit 1, 15), und durch die Blendung des Teufels wird nach und nach die *νοῦς*-Aktivität selbst verdorben (*ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* — 2. Tim. 3, 8 — 1. Tim. 6, 5, cf. 2. Kor. 11, 3), so dass diese Aktivität hinsichtlich der Wahrheit verblödet (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ* Eph. 4, 18 — *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* 2. Kor. 3, 14), derselben ledig (*διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας* — 1. Tim. 6, 5), und im Interesse ihres konträren Sinnens gegen die Wahrheit sogar feindlich ist (*ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* — 1. Tim. 3, 8 — *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ* Kol. 1, 21). Kurz: von der Qualität des „alten Menschen, welcher verderbt ist infolge der Lüste des Truges“ (*παλαιοῦ ἀνθρώπου τοῦ φθειρομένου κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* — Eph. 4, 23) ist der *νοῦς* nicht ausgenommen.

Der Teufel, — dem es auch thatsächlich gelingt, den Menschen von Gott abzuwenden und durch die *διαλογισμοί* ihm auch die Brücke zum konträren Sinnen zu bauen,

daselbst ihn in gleicher Art weiterzuführen und gleichsam zu befehligen, so dass er *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2. Kor. 4, 4) genannt wird, — ist aber doch für den Thätigkeitstrieb des Menschen — auch bezüglich des *νοῦς* — nicht das Objekt und Ziel, nicht die causa finalis. — Die Menschen sind vielmehr *φίλαυτοι* und *φιλήδονοι* (2. Tim. 3, 2. 4) und zwar *ἀγαπήσαντες τὸν νῦν αἰῶνα* (2. Tim. 4, 10). Sie geben *τόπον τῷ διαβόλῳ* für die *διαλογισμοί*, aber nur um die *ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ* zu gewinnen.

Den Sinnenreizen folgend, wird der *νοῦς* vollauf beschäftigt mit der Perception der Vorstellungen vom Irdischen und mit der Verarbeitung derselben zu Gedanken; vollauf beschäftigt mit der Sorge, die erkannten irdischen Güter dem Begehren der Sinne unterthänig zu machen (cf. R. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* und 8, 20: *τῇ . . . ματαιότητι (τοῦ νοὸς) ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα*). In der Auffindung und Aufstellung (*ζητητὴς* 1. Kor. 1, 20) von Haupt- und Nebenzwecken, in der Auffindung und Applikation der zur Erreichung dieser Zwecke geeigneten Mittel entwickelt sich eine Weisheit und Klugheit, die in den Sinnenreizen ihren Anfang und in deren Befriedigung ihr Ende anerkennt. Das ist die *σοφία σαρκικὴ* (2. Kor. 1, 12), *τοῦ κόσμου τούτου* (1. Kor. 1, 20 — 3, 19) *τοῦ αἰῶνος τούτου* (1. Kor. 2, 6) (cf. 1. Kor. 2, 5. 13). — Der Mensch lebt eben da *κατὰ σάρκα* nicht unbewusst und demgemäss unfrei (*ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν* — R. 8, 12), sondern *τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖ* (R. 8, 5), er hat eine ganze diesbezügliche Gedankenwelt und Gesinnung (*φρόνημα* — R. 8, 6. 7); und der Mensch wandelt da *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς* nicht instinktmässig, sondern menschlich handelnd thut er dies, indem er vollführt *τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* (sc. *σαρκικῶν* — Eph. 2, 3) die der *νοῦς* eben aushegt (cf. *συνευδοκοῦσιν* — R. 1, 32). — Lässt sich die *νοῦς*-Aktivität zu der Aktualität nur für die Interessen des irdischen Bestandes, in letzter Linie für die

Interessen des zugehörigen Fleischleibes missbrauchen, so wird doch der *νοῦς* ein Knecht der *σάρξ* und wird als solcher ein *νοῦς τῆς σαρκός* (Kol. 2, 18) genannt.

Ἀνακαίνωσις τοῦ νοός.

Die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* involviert die Erlösung (R. 7, 24 — 6, 6b — Tit. 3, 5 . . .) der *νοῦς*-Aktualität aus dem unangemessenen Dienste für die *σάρξ* und besteht in der Erneuerung der *νοῦς*-Aktivität für das Geistig-Ewige zur mächtigeren Aktualität und Machtfreiheit durch bestimmungskräftige Beherrschung der *σάρξ* (R. 8, 4 ff.). Nach dem Bilde eines jeden natürlichen Organismus, in welchem eine Erneuerung eines Organs nie isoliert geschieht, sondern in und mit dem Gesamtorganismus, gleichwohl aber ein Organ die besondere Bestimmung hat zum ersten Ansatz und zur ersten Aufnahme der Erneuerung, schildert auch der Apostel die Erneuerung des *νοῦς*. — Die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* (R. 12, 2) hängt ab vom *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* (Eph. 4. 23); die Aufnahme des erneuernden Einflusses aber geschieht im Herzen (R. 5, 5; Tit. 3, 5). — Der objektive Erneuerer ist das *πνεῦμα ἅγιον* und zwar in zweierlei Auffassung, als die göttliche Person und als der erneuernde Gnadeneinfluss. (Näheres im folg. II. Teile.) — Der zu erneuernde Menschengeist ist selbst ein und zwar der subjektive Sichselbsterneuerer, insofern er eben selbst ein persönlicher Geist ist, darum jeden Einfluss selbstentscheidend entweder verwerten oder abwehren kann. Der Apostel spricht nur zu, dass der Gnadeneinfluss zur Selbsterneuerung verwertet werde (*μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός* — R. 12, 2).

* Die Scheidung der Anteile der objektiven und subjektiven Erneuerung nach den den *νοῦς* betreffenden Stellen ist hier kaum durchführbar und darf erst im Resumé der gesamten Gnadenwirkung und persönlichen Geistesentwicklung gesucht werden.

Die Worte *μεταμόρφωσις*, *μετάνοια* geben zu verstehen,

dass die Erneuerung einen reciproken Vorgang veranlasst. Die Erneuerung nimmt den Raum ein der alten Aktivität und Aktualität; das Ablassen vom Alten ist ein Gewinn für das Neue, die Annahme des Neuen ein Zurückdrängen des Alten.

Die alte *μορφή* ist gebildet unter dem Einflusse der geisterhaften Wesen der Schlechtigkeit (Eph. 6, 12; 2. Kor. 3, 14; 4, 4; 11, 3) und ist gezeichnet:

a) als eine verfinsterte (Eph. 4, 18), nach den Gelüsten des Irrtums (Eph. 4, 23) verdorbene (1. Tim. 6, 5 — 2. Tim. 3, 18), der Sinnlichkeit knechtisch ergebene (Kol. 2, 18), unbewährte Vernunft, die da thut, was ihr nicht ziemt (R. 1, 28), und wegen der schlechten Werke nurmehr feindlich gegen Gott ist (Kol. 1. 21); — bei Anerkennung des gottgegebenen Sittengesetes entweder b) als eine sich aufblähende (Kol. 2, 18; R. 3, 27), die da auf die eigenen Kräfte und auf vor Gott tote Gesetzeswerke vertraut (Hebr. 6, 1; R. 3, 27 u. ö. w. u.); — oder c) als eine gedrückte mit der Erkenntnis ihrer Unseligkeit bei den ohnmächtigen Versuchen in Befolgung des gottgegebenen Gesetzes des Geistes (R. 7, 14—25; 8, 7. 8).

Die neue *μορφή* wird a) angeregt durch die Güte Gottes in der Langmut, mit welcher Gott der Bekehrung des Sünders entgegenharrt (*τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει* — R. 2, 4, cf. Hebr. 12, 17), — b) gebildet durch die Erlösungsgnade (R. 7, 24; 8, 2 f.). — Die letztere erscheint in Bezug auf den *νοῦς* als geistiges Licht (*φῶς . . . πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* — 2. Kor. 4, 6), welches erleuchtete Blicke und Einsicht gewährt (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς . . . εἰς τὸ εἰδέναι* — Eph. 1, 18) auf die Wahrheit (*μετάνοια εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* — 2. Tim. 2, 25), auf Gott (*μετανοεῖν . . . ἐπὶ τὸν θεόν* — Act. 26, 20 — *εἰς θεὸν μετάνοια* Act. 20, 21), auf den Erlöser (*μετάνοια καὶ πίστις ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν* Act. 20, 21 — *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* — 2. Kor. 10, 5). Es

wird geradezu gleichsam der *νοῦς*-Trieb zur Gesinnungsänderung erneuert (*ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* — Hebr. 6, 6), die *νοῦς*-Aktivität in der Wahrheit geheiligt (*ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς . . . ἐν ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* — R. 12, 2; Eph. 4, 24) zum Glauben (*μετάνοιαν καὶ πίστιν* — Act. 20, 21), zum gläubigen Denken (*πίστει νοεῖν* — Hebr. 11. 3). Durch die Gnadenerleuchtung wird dann der Ausblick der Hoffnung gewonnen (*εἰς τὸ εἰδέναι τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως . . . τῆς κληρονομίας . . .* Eph. 1, 7). Der begnadigte *νοῦς* erhebt sich zu einer dem gottesbildlichen Geiste angemessenen geistlichen Auffassung der ewigen Wahrheiten (*σύνεσις πνευματική* — Kol. 1, 9), gewinnt darin eine den ganzen Geist beherrschende Fassung (*εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι* — 2. Thess. 2, 2) und wird so wohl eingerichtet (*κατηρτισμένος ἐν τῷ . . . νοῒ καὶ ἐν τῇ γνώμῃ* — 1. Kor. 1, 10) und mit sicherer Überzeugung erfüllt (*ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω* — R. 14, 5). — Erneuert zur verständigen Forschung nach dem göttlichen Willen, als Norm der sittlichen Denk- und Handlungsweise (*τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* — R. 12, 2), lernt der *νοῦς* in den Lehren des (heiligen) Geistes (*ἐν διδακτοῖς πνεύματος* — 1. Kor. 2, 13) und erlangt Einsicht in die Normen des Herrn (*συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* — Eph. 5, 17). Auf Grund derselben beurteilt er alles geistlich (*πνευματικῶς . . . ἀνακρίνει τὰ πάντα* — 1. Kor. 2, 14. 15) und wird überhaupt erfüllt mit der dem gottesbildlichen Wesen des Geistes angemessenen Lebensweisheit (*αἰτούμενοι ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* — Kol. 1, 9). Diese wirkt wie ein lebendiges Gesetz (R. 7, 23 und 8, 2) und ordnet und leitet das sittliche Verhalten (*ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας* — Act. 26, 20, *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν* — Kol. 1, 10).

Die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* geschieht *κατὰ θεὸν* d. h. *κατ᾽*

εἴκονα τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 24) und es wird für die Richtigkeit oder Fülle derselben die Probe gefunden, wenn man mit dem Apostel sagen kann: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (1. Kor. 2, 16b, selbstverständlich mit Rücksicht auf V. 16a, R. 11, 33—35, Phil. 4, 7 etc.).

* Die Rückwirkung der μετάνοια auf das Gefühl cf. 2. Kor. 7, 9. 10.

IX.

ΚΑΡΔΙΑ.

Gesenius[1]) (für A. T.) und Delitzsch[2]) (für A. und N. T.) bezeugen fasst wörtlich gleichlautend als Resultat ihrer Forschungen, dass καρδία als Übersetzung von לֵב im Alten Testament die Grundbedeutung hat: der Kern, das Innere, die Mitte; — daher die Bedeutung „Herz" als ‚innere Mitte des menschlichen Wesensbestandes'. — (In Ps. 73, 26 basar und leb, der äussere und der innere Mensch.) — Sofern das Herz als Behälter des Lebensblutes gilt, erscheint es

a) als Sitz und Princip der gesamten Lebenskraft und zwar zunächst im physischen Sinne;

b) als Centrum des geistig-seelischen Lebens und zwar
   α. als Sitz der Empfindungen, Affekte und mannigfaltigsten Regungen,
   β. als Sitz des Willens und Entschlusses,
   γ. als Sitz des Wissens angesehen;

c) als Centrum des sittlichen Lebens.

Krumm[3]) und Lüdemann[4]) machen aufmerksam, dass

---

[1]) Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch, p. 424.
[2]) System der biblischen Psychologie, p. 248 ff.
[3]) De notionibus psychologicis Paulinis, p. 43 ff.
[4]) Die Anthropologie des Paulus, p. 16.

der alttestamentliche Begriff leb im Neuen Testament differenziert sei in καρδία und νοῦς.

Cremers (Bibl.-theol. Wörterbuch d. N. T. Gräcität) entnehmen wir die besonderen Bemerkungen, dass im allgemeinen für leb das Wort καρδία festgehalten wird. An einigen Stellen (s. d. S. 484) wird leb auch durch ψυχή übersetzt und zwar „mit voller Berechtigung griechischer Ausdrucksweise", „da das biblische leb in seinem Begriffsumfange weit mehr dem profanen ψυχή entspricht". — An einigen anderen Stellen (s. e. d. S. 484) wird leb durch διάνοια, νοῦς wiedergegeben; „doch allen jenen Stellen gehen eben so viele und mehr noch zur Seite, in welchen in denselben Verbindungen καρδία gesetzt ist. — „Es wird sich — schreibt er — mit dieser Übersetzung verhalten, wie oben mit der Wiedergabe durch ψυχή: dass es nämlich im ganzen dem griechischen Denken und Sprechen geläufiger war, das Reflexionsvermögen vom Herzen zu trennen, wogegen es eine Eigentümlichkeit der biblischen Vorstellung ist, dem Herzen dies beizulegen." — Nie aber wird nephesch durch καρδία und auch nie durch νοῦς, διάνοια ersetzt. Cremer führt weiter aus: καρδία bezeichnet nun im Alten und Neuen Testament:

1) das Herz: a) als Organ des Leibes, b) als Sitz des Lebens;

2) Sitz und Herd und zugleich Organ des menschlichen Personenlebens:

α. als Stätte, in welcher das gesamte Personenleben, sowohl nach seinen Zuständen, als nach seinen Äusserungen, sich konzentriert;

β. als Stätte, von welcher das Personenleben in seinen einzelnen Bethätigungen und Erscheinungen ausgeht;

γ. als Organ, welches die Vermittelungen aller Zustände und Äusserungen des Personenlebens und

zwar insbesondere des religiösen Lebens übernimmt.

v. Rudloff stellt in seiner „Lehre vom Menschen“ S. 42 die Frage, ob das Herz auf die Seite des Geistes oder der Seele gehöre. Delitzsch (S. 251) verbietet ihm diese Frage in dieser Fassung — und behauptet anbei: Herz und Seele und Fleisch sei die alttestamentliche Trichotomie. — Bezüglich ψυχή s. o. — Hier wollen wir nur aufmerksam machen, dass in dieser Trichotomie dem Herzen eine Stelle angewiesen wäre, der neschama keine. — Roos (fundamenta psychologiae ex s. S. collecta — 1769) hat zuerst aufmerksam gemacht, dass die Heilige Schrift nirgends von einem Herzen der Tiere im höheren Sinne rede (s. auch Beck, Seelenlehre, S. 70). Vergl. dazu Dan. 4, 13: ‚Sein Menschenherz soll verwandelt und ihm ein Tierherz gegegeben werden.‘ — Dass dem Menschen und nicht dem Tiere (die gemeinsam die Benennung nephesch führen) ein solches Herz im höheren Sinne zugeschrieben wird, muss in der verschiedenen Belebung die entsprechende Begründung und Erklärung finden. Der Unterschied der Belebung aber liegt darin, dass die Seele des Menschen ein selbständiges Geistwesen ist (cf. S. 114b).

Schliesslich sei hier noch die einfältige Vorbemerkung geduldet, dass meines Wissens auch nirgends in der Heiligen Schrift dem toten Menschen ein solches Herz zugedacht wird.

Ehe wir auf die eigentliche Erörterung des Paulinischen Begriffes von καρδία eingehen, sei noch vorweg die Frage erwogen, warum gerade dem Herzen — wie überhaupt in den orientalischen und auch in den klassischen Sprachen, so insbesondere — in der Heiligen Schrift so vieles zugesprochen wird. — Nun dort und da ist diese Locierung nicht gar so eng und streng; überall erweitern mehrere Synonyma die Grenzen. — Bezüglich der Heiligen Schrift können wir konstatieren: Sowie in der Urschrift,

bezw. in der Septuaginta und nachher in der Vulgata der Begriff ‚Herz' durch Synonyma erweitert wird (cf. Gen. 43, 30; 3. Reg. 3, 26; Job. 38, 36; Ps. 7, 10; 15, 7; 25, 2; 50, 12; Prov. 12, 10; Sap. 1, 6; 8, 21; Eccli. 30, 7; Jerem. 11, 20; 17, 10; 31, 20. 33; Thren. 2, 11; Ez. 11, 19 — Luk. 1, 78; 1. Joan. 3, 17; Apoc. 2, 23), so erweitert auch unser Apostel denselben, und zwar er in dem Synonym σπλάγχνα (stammverwandt mit σπλήν, die Milz, — mit der Grundbedeutung: Eingeweide, besonders die edleren: Herz, Lunge, Leber — ohne Ausschluss der damals noch unbekannten). — Die σπλάγχνα werden erquickt (Philm. 7. 20), ἐν σπλάγχνοις verlangt man nach jemand (Phil. 1, 8, cf. Kol. 3, 12), die σπλάγχνα sind das Organ des Erbarmens (Kol. 3, 12), sind jemand zugethan (2. Kor. 7, 15), ἐν σπλάγχνοις fühlt man sich beengt (στενοχορεῖσθε — 2. Kor. 6, 12); und wenn der Apostel in den Nebenversen (2. Kor. 6, 11 u. 13) sagt: ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται (Gegensatz zu στενοχορεῖσθε), und πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς, so denkt er eben beidemal an die Gegend ums Herz herum. — Der moderne Physiologe würde da den Apostel korrigieren und statt σπλάγχνα oder gar καρδία das splanchnische, sympathische Nervensystem setzen. Aber sowie der modernste Astronom einen Sonnenaufgang bewundert und einen Sonnenuntergang etwa besingt, so spricht auch der modernste Physiologe allemal vom „Herz" in allen Fällen, in welchen der Apostel davon gesprochen hat. — Waren die Zeitgenossen des Apostels und er selber noch nicht darüber unterrichtet, dass die Funktion des Herzens von einer Belehnung seitens der Nerven abhängig ist (was wohl auf einer Wechselversicherung beruht), so hat ihr Gesichtspunkt für die inneren Vorgänge auch nicht in die Irre geführt.

Ihr Gesichtspunkt war aber der: Das Herz, gekannt als Sammelort des Blutes, fühlte man als etwas Sich-Selbst-Bewegendes ungefähr im Centrum seines Innern. Die Bewegungsenergie, das Leben, dachte man sich dem Herz-

blute immanent (cf. die Bedeutung desselben im Ritual der Opfer- und Speisegesetze; cf. nephesch), — ebenso dann dem Herzen überhaupt, wohl nicht als einem leeren Hohlraume, sondern eben dem mit der lebendigen Blutmasse gefüllten Herzen, dessen wahrgenommene Selbstbewegung man für die principielle hielt. Danach sprach man dann vom Herzen als dem Urorgan des menschlichen Wesensbestandes: Das Herz lebt (Ps. 22, 27) oder ist krank (Jes. 1, 5), verlässt einen (Ps. 102, 5) oder es wird gestützt, erquickt (Ps. 40, 13 u. ö.). — Das blutgefüllte Herz dachte man sich als etwas für die Erhaltung und Thätigkeit der übrigen Organe absolut Notwendiges. In den Zuständen und den Bewegungen des Herzens fühlte man etwas Typisches, Regulatorisches für alle übrigen Vorgänge, sowie vice versa das Herz (oder im weiteren Sinne die *σπλάγχνα*) für alles am und im Menschen Geschende empfänglich erschien. Nach dieser auffallenden Eigentümlichkeit projizierte und lozierte man und bildete aus dem Typus „Herz“ den Tropus für die ähnlichen höheren menschlichen Zustände und Thätigkeiten. Von den letzteren kann der Mensch nur tropisch reden; dass er somatomorphistisch redet, liegt ihm eben nahe; einen entsprechenderen Typus als das „Herz“ hat die subjektive Empirie bis heute nicht erwählt.

Was sagt nun der heilige Paulus vom Herzen aus?

Wir widmen die erste und besondere Beachtung der Aussage: *ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* (R. 2, 14. 15). — Die Form der Aussage bezeugt, dass der Apostel vor Augen hatte: *λέγει κύριος, διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τῶν διανοιῶν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς* (Hebr. 10, 16 = Jerem. 31, 33, cf. Hebr.

8, 10). — Ohne jetzt darauf zu achten, dass die erstere Stelle von dem noch natürlichen Bestande, die letztere von dem neuen Gnadenstande gilt, also ohne Rücksicht auf die nicht zureichende oder zureichende Qualität, interessieren wir uns vorerst um die physischen Erscheinungen an sich, um daraus eben die ‚Natur' des Trägers dieser Erscheinungen d. i. des ‚Herzens' des sittlichen Subjektes zu erforschen.

Beim ersten Überblick ersehen wir nun, dass sich diese Erscheinungen differenzieren in:

1) das *συμμαρτυρεῖν . . . τῆς συνειδήσεως, τῶν λογισμῶν*, das eine innere Erscheinung ist,

2) das *ἔργον*, das eine äussere Erscheinung werden muss, um als *τὸ τοῦ νόμου* (—, denn der Apostel meint hier das objektive Gesetz, welches die Heiden eben nicht haben —) erkannt und bewertet zu werden, — welches aber innerlich auch schon ein Etwas sein muss.

Ad 1. Wohl ist in Hebr. 10, 16 = Jerem. 31, 33 ausgeführt, dass der *νόμος* eigens *ἐπὶ τῶν διανοιῶν*, ja Hebr. 8, 10: *εἰς τὴν διάνοιαν* gegeben ist; — in R. 2, 15 aber ist gesagt, dass das Werk d. i. das sittliche Werk, für welches die *διάνοια, συνείδησις* eine conditio sine qua non ist, samt dieser *διάνοια, συνείδησις* unter Einem im Herzen begründet ist. — Es scheint also, dass sich der *νόμος τοῦ θεοῦ* erst vom Herzen aus und ab in die Sphäre der *διάνοια, συνείδησις* — in weiterer noëtischer Entwicklung als *νόμος τοῦ νοός* differenziert, da ‚Zeugnis gebend', ‚anklagend und verteidigend' (R. 2, 15).

Wir ersehen aber auch in der sonstigen Redeweise des Apostels die analogen, dem Werke vorangehenden noëtischen Erscheinungen kurzweg dem Herzen zugeschrieben. Das ‚Herz erkennt' sowie mit ‚Ohren' und ‚Augen' (Act. 28, 27); Gott kann das ‚Herz eröffnen, um aufzumerken' (Act. 16, 14), Gott kann ‚aufleuchten im Herzen zum Leuchten der Erkenntnis' (2. Kor. 4, 6); das

Herz ‚erkennt auch die das Erkennen übersteigende Liebe Christi' (Eph. 3, 19), wenn die ‚Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den heiligen Geist' (R. 5, 5), so dass ‚im Herzen' der Ruf sich erhebt: Abba ‚Vater' (Gal. 4, 6). Das ‚Herz' kann ‚verständig' (R. 1, 21) und ‚wahrhaft' (Hebr. 10, 22) sein — in ‚Erwägung und Gesinnung' (Hebr. 4, 12); ein ‚Gutmeinen' (R. 10, 1), eine ‚Absicht' (1. Kor. 4, 5) haben. ‚Im Herzen' wird ‚gesprochen' (R. 10, 6), ‚beschlossen und entschieden' (1. Kor. 7, 37), ‚vorgenommen' (2. Kor. 9, 7); ‚vom Herzen' wird ‚gehorsamt' (Eph. 6, 5), ‚Folge geleistet' (R. 6, 17); ‚im Herzen' ‚Lob gesungen' (Kol. 3, 16, cf. Eph. 5, 19). — Das ‚Herz' kann ‚unverständig' (R. 1, 21) sein, kann ‚getäuscht' werden (R. 16, 18), eine ‚Hülle' kann über demselben lagern (2. Kor. 3, 15), es kann ‚finster' (R. 1, 21), ‚blind' (Eph. 4, 18) sein (cf. Hebr. 3, 12). — Das Glauben, Hoffen, Lieben, die doch von der Mitthätigkeit des *νοῦς* bedingt sind, werden durchwegs dem ‚Herzen' zugeschrieben.

Dass diese anscheinend rein noëtischen und die dem *νοῦς* und der *καρδία* gemeinsamen Erscheinungen kurzweg der *καρδία* zugeschrieben werden, finden darin die Begründung und Erklärung, dass dieselben sämtlich in praktischer, ethischer Beziehung wahrgenommen werden. Der *νοῦς* kann von den Vorstelluugen der Dinge abstrakte Begriffe bilden, und insofern er nur mit diesen operiert, denkt, denkt er Abstraktes, oder — wie man auch sagt — abstrakt. Der *νοῦς* operiert aber nicht abstrakt von seinem d. h. ihm zugehörigen Herzen (nicht ohne das Interesse des Herzens). Denn das ‚Herz eröffnet' sich zuerst, ‚um aufzumerken'. Alles, was aufgenommen wird, geht (bei freiwilligem Eröffnen oder bei Überwältigung) zuerst durch das Herz und so zum *νοῦς*. Durch den *νοῦς* wird das Aufgenommene entsprechend bearbeitet (geklärt, bezw. auf die aus dem geklärten Materiale sich ergebenden Prämissen hin durch Schlüsse neues Material erschlossen, bezw. auch wieder

systemgemäss geklärt . . .) und so kommt es wieder an das Herz, als das eigentliche Organ des Lebens und Träger alles Erlebten, zurück. Durch die stetige Korrespondenz mit dem *νοῦς* (— wir dürfen auch sagen: der *νοῦς*-Seite des geistbeseelten Menschen —) wird das Leben des Herzens zu einem bewussten, indem das Herz vom *νοῦς* gleichsam durchleuchtet wird. — *Νοῦς* ist gleichsam das Informationsbureau für die Grundfunktion des Herzens, das *πιστεύειν;* Wissen ist immer Diener des Glaubens (als Bewertens, Zutrauens, Erwählens) bezw. dann der Hoffnung und der Liebe — sei es in irdischen, sei es in himmlischen Dingen. — Kommt die Beleuchtung und Durchleuchtung aus der Übernatur, so geht sie direkt ans Herz (2. Kor. 4, 6 — R. 16, 18 u. a.); der *νοῦς* nimmt erst dann davon auf, soviel er vermag. Es ist möglich ein: *γνῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσνως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 3, 19) und: *ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν* (1. Kor. 12, 14). — Vgl. andererseits R. 16, 18 — 2. Thess. 2, 9. 11. — Dadurch also, dass auch die *νοῦς*-Aktionen als Adhärenzen der *καρδία* ausgesagt sind, erscheint die Ansicht begründet, dass die *καρδία* das Grundvermögen des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* ist.

Ad 2. Andererseits offenbart sich (*ἐνδείκνυνται*) der eingeschaffene *νόμος τοῦ θεοῦ* als ein Vollziehen (*ἔργον τοῦ νόμου*) von Handlungen, die dem im *νόμος τοῦ νοός* abstrahierten oder dem objektiv gegebenen *νόμος τοῦ θεοῦ* entsprechen. Dies *ἔργον τοῦ νόμου* ist *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* (R. 2, 15), *ἐπὶ κ.* (Hebr. 8, 10), *διδόμενον ἐπὶ κ.* (Hebr. 10, 16).

Nun ist das *ἔργον* für uns Menschen nur offenbar, wenn es aus dem Herzen heraustritt. Es tritt aber aus dem Herzen heraus und offenbart sich in der Ausführung als dem Gesetze Gottes entsprechend. Das, was im Herzen ‚eingeschaffen', ‚gegeben' ist und quillt und das *ἔργον* bewirkt, ist dort noch nicht das ausgeführte *ἔργον*, — es kann nur die *ἐνέργεια*, die *δύναμις* sein, die gesetzmässig quillt

und wirkt, die δύναμις ἐνεργουμένη (Eph. 3, 20, cf. ἐνέργεια . . . ἐνεργουμένη . . . ἐν δυνάμει — Kol. 1, 29), die von innen heraus das ἔργον τοῦ νόμου (R. 2, 15), ἔργον . . . ἐν δυνάμει (2. Thess. 1, 11) auswirkt. — Wir ersehen hiermit unter der Bezeichnung ‚Herz' das Vermögen, die Kraft zur Thätigkeit resp. That, welche gesetzmässig wirksam ist.

Ob wir recht sehen, muss sich an der übrigen apostolischen Redeweise vom Herzen erproben.

Von dieser gesetzmässigen δύναμις resp. ἐνέργεια des Herzens sagt nun der Apostel näher aus, dass sie φύσει (und zwar in dem Zustande eines Heiden — R. 2, 14) d. i. auf inneren Betrieb, doch nicht inneren Zwang (denn vom Gewissen kommen Anklage und Entschuldigung), solches, was dem objektiv gegebenen Gottesgesetze entspricht, vollziehe, — sporadisch nur (ὅταν) und nicht das ganze Gesetz (nicht τὸν νόμον, sondern nur einzelne τὰ τοῦ νόμου), und nicht voll wird es vollzogen; ein stetes und volles Vollziehen ist ihr derzeit sogar unmöglich (R. 8, 8. 3); denn sie ward und ist geschwächt (R. 8, 3; 7, 8—11; auch Hebr. 7, 19) — und aus sich selbst kann sie sich nie regenerieren (R. 7, 24); das, was im Heilsstande das Unzureichende integriert, so dass das Gesetz voll und ganz vollzogen werde, ist nicht ἐξ ἡμῶν (2. Kor. 4, 7), — sondern:

Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Phil. 4, 13). — Derjenige, der die Herzensdynamis zur zureichenden Herzensenergie erneuert, ist der Herr, ὁ μόνος δυνάστης (1. Tim. 6, 15), seine ἀΐδιος δύναμις (R. 1, 20) resp. ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν δυνάμει (R. 1, 4), φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (Hebr. 1, 3). — Die δύναμις-Erneuerung ist Seine Gnade (2. Kor. 12, 9; 2. Tim. 2, 1) und wird vermittelt objektiv durch die ‚Wiedergeburt' (Tit. 3, 4) und durch die ‚frohe Botschaft' und das ‚Wort vom Kreuze', die da wirken als ‚Gotteskraft' (τὸ εὐαγγέλιον δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστίν R. 1, 16; τὸ εὐαγγέλιον . . . οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ

ἐν δυνάμει — 1. Thess. 1, 5; ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ . . . δύναμις θεοῦ ἐστίν — 1. Kor. 1, 18, cf. 24 — resp. 2, 15; 4, 19. 20). Darum: ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ (Eph. 6, 10), ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι (2. Tim. 2, 1).

Subjektiv aber wird die Gnade der δύναμις-Erneuerung vom Herzen (oder durch das Herz) aufgenommen. Denn es heisst, sie werde aufgenommen durch den Glauben (τὸ εὐαγγέλιον δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν . . . παντὶ τῷ πιστεύοντι — R. 1, 16; — τὸ . . . μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας Eph. 1, 19, cf. Hebr. 11, 11), und das ἔργον ἐν δυνάμει ist ein ἔργον πίστεως (2. Thess. 1, 11). Nun aber καρδίᾳ πιστεύεται R. 10, 10. 9; Eph. 3, 17, cf. ἐνδυναμώθη τῇ πίστει — R. 4, 20). Also setzt die objektive Gnade der δύναμις-Erneuerung im Herzen des sittlichen Subjektes an und von da aus waltet die ἐνέργεια τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ — Eph. 3, 7), τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (Eph. 1, 19), ἡ δύναμις ἡ ἐνεργουμένη ἐν ἡμῖν (Eph. 3, 20), ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἡ ἐνεργουμένη ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει (Kol. 1, 29), — um durch den Glauben vom Herzen des sittlichen Subjektes als subjektive sittliche Kraft und Energie auf- und angenommen und durch „Arbeit und Ringen“ (Kol. 1, 29) gepflegt und verwertet zu werden.

Die δύναμις θεοῦ, aus welcher Christus lebt (Χριστὸς . . . ζῇ ἐκ δύναμεως θεοῦ — 2. Kor. 13, 4), und — wenn ‚Christus in uns‘ (Gal. 2, 20 s. o.) d. i. ‚in unseren Herzen (Eph. 3, 17 s. o.) lebt‘ — auch wir aus derselben mit ihm leben (ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ — 2. Kor. 13, 4), die den σωζομένοις (1. Kor. 1, 18) εἰς σωτηρίαν (R. 1, 16) verliehen ist, und durch (διὰ) die uns Gott auch wiedererwecken wird (καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ — 1. Kor. 6, 14, cf. ἐν δυνάμει — 1. Kor. 15, 43), — ist grundwesentlich eine δύναμις ζωῆς (Hebr. 7, 16). — Demnach erscheint die von den σωζομένοις εἰς σωτηρίαν und zwar im Herzen neu aufgenommene, [sowie auch die dem Herzen ursprünglich

eingeschaffene, διὰ τῆς σαρκὸς bezw. ἁμαρτίας (R. 8, 3 — 7, 18—24) geschwächte, aber doch noch übrig gebliebene (R. 2, 14)] δύναμις ἐνεργουμένη ἐν ἡμῖν als die (verneuerte) Lebenskraft und Lebensenergie des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, die sich dahin bethätigt, dass sie sich und zwar in der von Gott gesetzten Richtung erhält (σῳζομένοις) und in dieser Sich-Behauptung ihr Heil (εἰς σωτηρίαν) erstrebt.

Die δύναμις ἐνεργουμένη ist den ‚σῳζομένοις' ‚εἰς σωτηρίαν' geboten, eventuell von ihnen angenommen. Nach 2. Thess. 2, 10 ist es die ἀγάπη, und zwar allgemein bestimmt als ἀγάπη τῆς ἀληθείας, die εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς geboten bezw. dort als nicht angenommen bezeichnet wird. Es erhellt, dass jene δύναμις ἐνεργουμένη hier als ἀγάπη näher bestimmt ist (cf. R. 5, 5 — 2. Kor. 2, 4 — 1. Tim. 1, 5). — Das stimmt auch, wenn wir in objektiver Beziehung die Verheissung Jerem. 31, 33 = Hebr. 8, 10; 10, 16 vergleichen mit der Erfüllung nach R. 5, 5, und so wird es auch stimmen, wenn wir in subjektiver Beziehung, in Anbetracht der Aussagen über die ἀγάπη im übernatürlichen Stande: R. 13, 8—10; 1. Kor. 13, 4—8; Gal. 5, 14, verglichen mit Phil. 4, 13, — dann analog auch im natürlichen Stande die ἐνέργεια εἰς ‚ἔργον τοῦ νόμου' (R. 2, 15) ersehen als ἀγάπη (wie sie als natürlich noch möglich ebenda aufgewiesen, in R. 7, 16 — 8, 4 — cf. 2. Kor. 2, 4 u. a . . . aber näher gezeichnet ist). —

Aus der bisherigen Betrachtung scheint sich uns nun zu ergeben, dass das Herz — im höheren Sinne — grundwesentlich die Central-Lebenskraft des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου selber ist, — die sich als ein Vermögen zur Thätigkeit erweist — und in der Bethätigung als Liebe wirkt.

Die Thätigkeit geht auf Objekte über.

a) Wenn nun der Mensch als der ἔξωθεν ἄνθρωπος

‚Hunger' und ‚Durst' und ‚Nacktheit' und ‚Druck' von den Mitmenschen u. dergl. (1. Kor. 4, 11) empfindet und dadurch in seinem leiblichen Sein sich gefährdet fühlt, fühlt er sich hiermit zugleich bedingt und angewiesen an Dinge, die da geeignet wären, ihn ‚satt', ‚reich', ‚herrschend' u. dergl. zu machen (1. Kor. 4, 8). — Er begehrt nun solche Dinge und zwar vom Herzen (*ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν* — R. 1, 24, dann *πάθη ἐπιθυμίας* — 1. Thess. 4, 5, cf. R. 1, 26, Eph. 4, 22). — In der Richtung zu den Objekten leitet ihn der Glaube d. i. ein triebmässiges oder auf Erlebnisse beruhendes Fürwerthalten (R. 10, 10. 9) eines Objektes, sich und seine Mühe demselben hinzugeben, um durch Vereinigung mit demselben oder durch Benützung desselben zu einer Vereinigung mit einem anderen Objekte sein (Leib-)leben zu sichern, zu erhöhen und so zu geniessen. — Die Begehrung wird positiv aktiv in einem Suchen und Anstreben. Die *σπουδή* ist aber eine Funktion des Herzens (2. Kor. 8, 16). — Der Mensch ‚pflanzt Weinberge', ‚weidet Herden', ‚pflückt' und ‚drischt' — ‚auf Hoffnung' (1. Kor. 9, 7. 10). Die Hoffnung ist aber eine Funktion des Herzens (cf. R. 15, 4; 2. Kor. 1, 22 u. a.). — Erlangt das begehrende Herz das Gut, das es liebt (*φιλάργυρος*, *φιλήδονος* — 2. Tim. 3, 2. 4, *ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπου δόξαν* — 1. Thess. 2, 6 u. dergl.), so wird die durch die Vereinigung mit dem verlangten Objekte erlangte Befriedigung (z. B. mit Speise nicht nur auf die *κοιλία* — 1. Kor. 6, 13, sondern) bis auf das Herz zurückgeführt (*ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας* — Act. 14, 17) und die Freude über das erlangte Gut (z. B. *τροφή*) ist darin erklärlich, dass das Herz sich mächtig fühlt, weiter zu leben (cf. Ps. 22, 27 — 40. 13). — Ist die Erlangung der nötigen und begehrten Güter gefährdet durch Hindernisse, Schwierigkeiten u. dergl., so entstehen im Herzen die *στενοχορία* (2. Kor. 6. 4), *συνοχή* (2. Kor. 2, 4), *ὀδύνη* (R. 9, 2); werden sie wirklich nicht erlangt, die *θλῖψις*

(1. Kor. 7, 28; 2. Kor. 2, 4) und die λύπη (R. 9, 2), (cf. Jes. 1, 5: weil eben dadurch das Herz krank wird, oder — Ps. 102, 5: einen verlässt).

* Von dem Glauben aus, dass ein Objekt schädlich ist, waltet der Hass im Abscheu gegen das Objekt mutatis mutandis auf eine Vermeidung, Beseitigung, Vernichtung desselben hin.

b) Ist das Objekt der Begehrung ein Nebenmensch (ἐπιποθῶ ὑμᾶς — Phil. 1, 8, cf. R. 1, 11. 23. 32), so ist der Zweck und das Ziel der Begehrung: εἰς τὸ συνζῆν (2. Kor. 7, 3). — Die Vereinigung geschieht leiblich bis: Eph. 5, 31, cf. 1. Kor. 7, 16; — geistig (analog zu 1. Kor. 7, 17 nach Phil. 1, 8 wie Act. 4, 32, cf. R. 12, 1. Kor. 12) so, dass der Apostel sagt: ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστέ (2. Kor. 7, 3) oder διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς (Phil. 1, 7). Ist ein Nebenmensch in das Herz zum Mitleben aufgenommen, so behandelt ihn der Liebende wie sich (ὡς ἐμέ), wie sein eigenes Herz (ὡς ἐμὰ σπλάγχνα — Philm. 17, 12) — und ‚ist bedacht um . . . und strebt an das des anderen' (Phil. 2, 4 — 1. Kor. 10, 24 — 2. Kor. 9, 6f etc.), teilt ihm mit gute Gaben (Eph. 4, 28 — R. 1, 11 — 1. Tim. 5, 8 etc.), ist bereit, sogar das eigene Leben für ihn zu opfern (1. Thess, 2, 8 — R. 16, 4): all das ‚zu dessen Förderung und Freude, (Phil. 1, 25, cf. 1. Kor. 8, 1). Ist es eine ἀγάπη εἰς ἀλλήλους (1. Thess. 3, 12), so sind sie ἀλλήλων τὰ βάρη ἀνεχόμενοι (Gal. 6, 12, cf. Kol. 3, 13), ταῖς χρείαις κοινωνοῦντες (R. 12, 13, cf. συναγωνίσασθαι, συναναπαύσασθαι — R. 15, 30. 32 etc.).

** Die μισοῦντες ἀλλήλους (Tit. 3, 3) verabscheuen gewiss das συνζῆν, . . . cf. o.*

c) Der Tod, den der eben schon bewusste Mensch an seinem Nebenmenschen wahrnimmt, macht auf sein Herz unwillkürlich einen gewaltigen Eindruck. Der Schluss auf den ihm selbst bevorstehenden Tod oder die Androhung desselben verursacht dem Herzen Trauer (: οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένον, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς

καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα — 1. Thess. 4, 13) und es seufzt beschwert, denn es will nicht sterben (στενάζομεν βαρούμενοι ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι . . . 2. Kor. 5, 4). Die φθορὰ ist eine Konsequenz der ἀσθενεία und darum auch eine ἀτιμία (1. Kor. 15, 42. 43). Der Mensch schämt sich alles dessen — und müsste demgemäss auch all das hassen —, was dem Tode dient (ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε· τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος — R. 6, 21), wie er den Tod selbst hasst als den ἔσχατος ἐχθρός (1. Kor. 15, 26).

Der Mensch liebt sein Leben und strebt nach dem ewigen Leben (ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον — R. 2, 6), hiermit nach der δύναμις, ἀφθαρσία, δόξα (1. Kor. 15. 42. 43). Und um sich dem Verderben und der Unehre des Todes zu erwehren (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς — 2. Kor. 5, 4) strebt das Herz nach allem, was ein δυνάμενον ζωοποιεῖν ist (Gal. 3, 21 — R. 7, 24).

* α. Als διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα (Act. 17, 25. 27 — 14, 17) . . . und weiterhin als θεὸς σωτῆρ (R. 7, 24 — Tit. 3, 4. 5) muss Gott selbst ersehen und angestrebt werden. Inwiefern wir nun das πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον ersehen d. i. nun das σὺν Χριστῷ (τῷ σωτῆρι ἡμῶν — Tit. 3, 5) εἶναι (Phil. 1, 23 — cf. 1. Kor. 9, 25 — Gal. 6, 8): insoweit und διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα . . . εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι (2. Kor. 5, 9) und wandeln den Weg zur Errettung ἀξίως τοῦ θεοῦ καλοῦντος ἡμᾶς (1. Thess. 2, 12).

* β. Das ewige Leben für den Menschen in seiner Ganzheit ist den göttlichen Institutionen gemäss auf einer übernatürlichen Begnadigung — und auf dem Menschen mögliche Bedingungen begründet; — diese Lebensfrage hat ihre Geschichte. — [Die apostolische Lehre über jene Institutionen und diese Geschichte ist einem folgenden Artikel vorbehalten.]

* γ. Es wird dem Menschen als möglich zugemutet

und von ihm erwartet, dass sein Lebe- und Strebevermögen in natürlicher Entwicklung den Urheber und Erhalter des Lebens durch wirkliches Suchen auch wirklich ‚fühlend erreicht und findet' (Act. 17, 27), den gefundenen auch anerkennt (R. 1, 21) u. s. w. — Da aber Gott *Πνεῦμα* ist und, die Ihn suchen, Ihn im Geiste suchen müssen, so ist dieses Suchen und Anstreben nicht Sache der zur Belebung der *σάρξ* gleichsam veräusserten Seite des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, es liegt nicht in der Sphäre der *καρδία* des *ἔξω ἄνθρωπος* (cf. 1. Kor. 2, 14): das zu erreichen ist Aufgabe der *καρδία* des *ἔσω ἄνθρωπος*, des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als *πνεῦμα*. — Ist diese *ἔσω ἄνθρωπος*-Seite entwickelt, wach, bezw. erwacht, so tritt sie moralisch solidarisch ein für den ganzen Menschen in der Aufgabe, die von Gott gesetzte und erwartete Bedingung für die übernatürliche Begnadigung der stetigen Belebung zur ewigen Beseligung wirklich zu erfüllen.

* *δ*. Durch den von Gott ins Herz gelegten *νόμος θεοῦ* wird (*φύσει* dat. instr.) die Lebenskraft des Herzens zum Guten betrieben. Dieser Betrieb ist ein erziehlicher Betrieb, kein Zwang, denn das Gewissen bezeugt durch Anklagen und Entschuldigungen, dass eine Verantwortung dem menschlichen Selbst zufällt, welches durch den erziehlich wirkenden *νόμος θεοῦ* zur Annahme der Erziehung und zur synergistischen, *νόμος*-gemässen Sich-Selbst-Entwicklung und Sich-Selbst-Darstellung berufen und verpflichtet ist.

1) Berufwidriges Streben. — Das Nichtsuchen, Nichtfinden (Act. 17, 30) oder das Nichtanerkennen Gottes als Urheber, Erhalter und Herr des Lebens ist eine Schuld einer *ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* (R. 1, 21); die *ἐπιθυμίαι τῶν καρδίων* der unerlösten Menschen führen aber ihrer Zuständlichkeit nach spontan *εἰς ἀκαθαρσίαν* (R. 1, 24). Wenn nun eine *περιτομὴ καρδίας* bezüglich dieser ihrer spontanen Begierden nicht vorgenommen wird, sondern die *καρδία* als *ἀσύνετος* dem Zuge folgt, so wird sie hiermit subjektiv

πονηρὰ und zwar ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (Hebr. 3, 12, cf. R. 1, 23). Hiermit wieder wird aber auch verschuldet der weitere Verfall als ἀμετανόητον καρδία (R. 2, 5); denn ‚jeder, welcher anruft den Namen des Herrn, wird gerettet werden. Wie nun werden sie den anrufen, an welchen sie nicht geglaubt haben?' (R. 10, 13).

Die nun den Urheber und Erhalter, bezw. Erretter des Lebens nicht gefunden, (die Heiden und Gottlosen), ‚haben keine Hoffnung' (Eph. 2, 12); — die ihn ‚nicht anerkannt' (R. 1, 21) und sich ‚vom Leben Gottes entfremdet' haben ‚sagen der Hoffnung ab' (Eph. 4, 18). — Hoffnungslosigkeit erzeugt Trauer — und da diese eine gottlose ist, erzeugt sie — ‚eine Trauer dieser Welt'; die ‚Traurigkeit dieser Welt aber bewirkt den Tod' (2. Kor. 7, 10) d. i. zunächst ein Ersterben alles geistlichen Lebens in Trotz. In Bezug auf das wahre ewige Leben ist ein solches ‚Herz blind' (nicht ersehend — Eph. 4, 18); es wird noch ‚verfinstert' durch ein kurzsichtiges ‚Dichten' (R. 1, 21) und durch die ‚schandbaren Leidenschaften', denen es verfällt (R. 1, 24), die rückwirkend[1]) wie ‚eine Hülle sich lagern auf das Herz' (2. Kor. 3, 15), das dann immer mehr und mehr ‚in die Irre geht' (Hebr. 3, 10. 13), dort immer mehr und mehr ‚verstockt und verhärtet' (Act. 28, 27; R. 2, 5; Hebr. 3, 8) gegen weitere Offenbarungen und Einflüsse Gottes, so dass ‚sie . . . in ihren Herzen nicht erkennen' den, ‚der sie heilen kann' (Act. 28, 27, cf. Eph. 5, 14). — Trotzig sprechen sie ‚in ihrem Herzen: wer wird hinaufsteigen in den Himmel . . . oder, wer wird hinabsteigen in die Unterwelt', um den Erretter zu holen? (R. 10, 6. 7). — Allen noch übrigen Lebensmut aber für den irdischen Lebensrest aufwendend erwählen sie sich irdische Dinge zu götterartigen Gütern, wie (abgesehen von R. 1, 23): das irdische Sich-Selbst (Gal.

[1]) (durch den νοῦς τῆς σαρκός, der den sinnenden Ausblick über das, was des Fleisches ist, hinaus bezw. hinauf, hemmt)

6, 3; R. 1, 22), den Reichtum (1. Tim. 6, 17; Eph. 5, 5; Kol. 3, 5. 6), den Bauch (R. 16, 18; Phil. 3, 19), die Wollust (Eph. 5, 5; 2. Tim. 3, 4) u. dergl. — Ihr Herz ergeht sich demnach in Begierden des Irrtums (*αἱ ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης* Eph. 4, 22), als den nur mehr noch eigenen Begierden (*ἰδίαι ἐπ.* — 2. Tim. 4, 3, ja geradezu *ἐπ. τῶν καρδιῶν* R. 1, 24). Hinsichtlich der Objekte sind es nur mehr weltliche Begierden (*αἱ κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* — Tit. 2, 12) verschiedenster Art (*ἐπιθυμίαι καὶ ἡδοναὶ ποικίλαι* — Tit. 3, 3); in Hinsicht auf den Wesensbestandteil oder die Wesensseite des sittlichen Subjektes sind es nur mehr leibliche, fleischliche Begierden (*ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος* — R. 6, 12, *τῆς σαρκὸς* Gal. 5, 16; Eph. 2, 3; R. 13, 14). — ‚Blind' im Herzen gegen die ‚Schande' (*πάθη ἀτιμίας* R. 1, 26), ‚verhärtet' im Herzen gegen die ‚Schlechtigkeit' dieser Begierden (*ἐπ. ἐν κακίᾳ* Tit. 3, 3; *ἐπ. κακῇ* Kol. 3, 5) sprechen sie: ‚Essen wir, trinken wir, morgen werden wir sterben' (1. Kor. 15, 32). Indem sie nur mehr ‚Fürsorge für das Fleisch zu Begierlichkeiten hegen' (R. 13, 14), ‚geben sie sich hin in die Unlauterkeit zur Verübung jeglicher Unreinheit — („in Leidenschaft" — 1. Thess. 4, 5) — in Unersättlichkeit' (*πλεονεξίᾳ*, Mehrhabenwollen — Eph. 4, 19). — Hiermit ist der eine Typus der Zuständlichkeit und des Stromes eines menschlichen Herzens und zwar der *ἀσυνετος* und *πονηρὰ καρδία* gezeichnet.

2. Berufgemässes Streben. — Der andere Typus wird ausgewirkt, wenn der Mensch den oben bezeichneten Erwartungen (Act. 17, 27 [cf. R. 1. 20]; R. 2, 14 — 10, 13) *φύσει* entspricht: — dann kommt seinem Herzen nahe das Wort des Glaubens *ἐγγύς σου . . . ἐν τῇ καρδίᾳ σου . . . τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὁ κηρύσσομεν* — R. 10, 8) und hiermit ‚die Erscheinung unseres Heilandes Jesu Christi, welcher nun dem Tod die Macht benommen hat, dagegen Leben und Unverweslichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium' (2. Tim. 1, 10), . . . ‚damit, sowie geherrscht

hat die Sünde in dem Tode, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben . . .' (R. 5, 21). — Cf. 2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 15, 45; 2. Kor. 3, 6 — Phil. 2, 16; R. 1, 16. 17 — Tit. 3, 5 — R. 8, 2; 10, 11 etc. etc.

Wenn nun ‚der Herr eröffnet das Herz, um aufzumerken' (*ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν . . . προσέχειν* — Act. 16, 14) und ‚entsendet in das Herz den Geist seines Sohnes' (*ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν* — Gal. 4, 6) als ein *πνεῦμα δυνάμεως* (2. Tim. 1, 7) oder *δύναμις πνεύματος ἁγίου* (R. 15, 13), — um hier im Herzen aufzuleuchten (*ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν . . .* 2. Kor. 4, 6), um im Herzen zu ergiessen das ‚Übermass seiner Gnadenmacht' (*ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* — 2. Kor. 4, 7): — dann vollzieht sich im Herzen die *πίστις ἐν δυνάμει* (1. Kor. 2, 5, cf. Hebr. 3, 12) die *ἐλπὶς ἐν δυνάμει* (R. 15, 13; — cf. *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι . . . . εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν* — Kol. 1, 11 mit *ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας . . . . εἰς τὴν . . . . ὑπομονὴν* — 2. Thess. 3, 5; — *δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* — 2. Kor. 1, 22). — Im Herzen ergiesst sich die Liebe Gottes (*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* — R. 5, 5), wodurch wieder das Herz zur Liebe zu Gott gelenkt wird (*ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ . . . .* 2. Thess. 3, 5, cf. 1. Thess. 3, 13), auf dass diese Liebe fortan aus reingewordenem Herzen quelle (*ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας . . . .* 1. Tim. 1, 5). — Korrelat zum Empfange und habitueller Verinnerung dieser Begnadigung ist nämlich die in dem Vollakte der ‚Wiedergeburt' vollzogene Reinigung des Herzens von der Sünde des vordem berufswidrigen Strebens; — fortan aber ist: möglich (R. 5, 21; 8, 2) — und: muss (R. 6, 11 f.) korrelat vollzogen werden die *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι* (R. 2, 29), d. i. die durch den Befehl und die Drohung des objektiven Gesetzes nicht gelungene (R. 4, 15; 7, 14 f.) Abweisung der gott- und berufswidrigen, ungebührlichen und unwürdigen, darum

sündhaften Strebungen.[1]) — Der ‚von der Sünde Freigewordene' und ‚unter der Gnade Stehende' soll nicht mehr sündigen (R. 6, 18. 15). In der Liebe, die aus dem durch die Gnade ermöglichten Glauben und Hoffen erzeugt worden, weiht sich ja das Herz mit seinem Vermögen und seiner Thätigkeit wieder Gott; und indem es die Vereinigung mit Gott als dem höchsten Gute und dem Spender des Lebens und aller Lebensgüter anstrebt, geht es auch ‚gehorchend ein in die Form der Lehre' des erlösenden Gottes (*ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* — V. 17, cf. 8, 2; Eph. 6, 5). Aus derselben Herzensstrebung wird dann auch die ganze Persönlichkeit (*ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν* — V. 16) und im einzelnen alle Glieder des ganzen Menschenwesens (*νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ* — V. 19) der Gottesgerechtigkeit dienstbar dargeboten —: *εἰς ἁγιασμόν*, d. h. der Mensch heiligt sich so, und erlebt als *καρπός* (V. 22) hiervon das *χάρισμα* der *ζωὴ αἰώνιος ἐν X. Ἰ. τ. κ. ἡ.* (R. 6, 19. 22. 23 — cf. o. R. 5, 21). — In einem solchen Herzen nimmt dann Christus (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* — Eph. 3, 17) und seine Kraft (*ἵνα ἐπισκενώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ* — 2. Kor. 12, 9) Wohnung und die Führung (*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* — Gal. 2, 20; —

[1]) Die äussere nach der buchstäblichen Auffassung des objektiven Gesetzes nur vorgenommene Beschneidung genügt nicht nur nicht, sondern ist vielmehr, wenn sie nur als eine äusserliche Massregel beachtet wird, zwecklos und darum anklagend und zugleich verurteilend wegen der gekannten und doch vernachlässigten oder verzerrten Tendenz des Gesetzes, welches durch jenes Symbol die innere, geistige Beschneidung der sündhaften Strebungen bezweckte. Cf. zum negativen Werte der äusseren Beschneidung: R. 2, 25. 28; 3, 13; Gal. 6, 12. 13; — zum positiven Werte der inneren Beschneidung: R. 2, 29; Phil. 3, 3; Kol. 2, 11. 13 und 1. Kor. 7, 19; Gal. 5, 6; 6, 15; — zur Geschichte: Act. 7, 8; R. 4, 11. 12; 15, 8; Gal. 2, 3; Phil. 3, 4—7 — zu den Konstitutionen: Act. 15, 1. 24; Gal. 2, 11; 1. Kor. 7, 18; — zu Analogen: Gal. 2, 12 f.; 4, 10 und 1. Kor. 10, 18.

καὶ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν — Kol. 3, 15); — stärkt und kräftigt das Herz (V. 11 . . . εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ — 1. Thess. 3, 13; — παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ — 2. Thess. 2, 17, cf. Eph. 3, 16; Hebr. 13, 9; 2. Kor. 1, 22), — tröstet es (2. Thess. 2, 17, cf. Act. 14, 17 — παρακαλεῖν τὰς καρδίας Eph. 6, 22; Kol. 2, 2; 4, 8), behütet es (φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν . . . Phil. 4, 7). — Das Herz, das durch eine solche Begnadigung einer wahren Befriedigung in seinem Lebensgefühl teilhaftig geworden (R. 5, 1. 2; Eph. 2, 14. 17. 18; 6, 15; Kol. 3, 15; Phil. 4, 7; 2. Thess. 3, 16), ‚freut sich des Glaubens' (Phil. 1, 25; R. 15, 13 etc.), mit welchem er die Begnadigung erfasst hat und bewahrt; — hat ‚Trost in der Liebe' (Phil. 2, 1; Gal. 5, 22 etc.) und Wonne im zeitlichen Leid (2. Kor. 1, 5—7; R. 8, 17. 18 etc.); — ‚hat Freude in seiner Hoffnung' (R. 12, 12, cf. 15, 13; 5, 5 etc.), die ihm den Himmel (2. Kor. 5, 1; Kol. 1, 5 etc.) und das ewige Leben (Tit. 2, 2; 3, 7 etc.) verbürgt; — es ‚jubelt dem Herrn zu' (Eph. 5, 19; Kol. 3, 16) und ‚freut sich im Herrn' (Phil. 4, 4 etc.), dem Urheber alles Lebens, aller Güter (Act. 17, 25) und alles Trostes (2. Kor. 1, 3. 5; Phil. 2, 1 etc.).[1])

Ein solches begnadetes Menschenherz, das nach der versöhnenden Vermittelung Christi vom heiligen Geiste geweckt, umgeschaffen und weiterhin göttlich belebt wird, erscheint in dieser versündeten Welt als ein ‚vom Geiste des lebendigen Gottes geschriebener Brief Christi' (2. Kor. 3, 3); — und insofern die Mitthätigkeit des Apostels Christi daran teilhat, als ein Brief eines seiner Apostel ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστέ ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν γινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι

[1]) Cf. später nachfolgende Artikel über εἰρήνη und χαρά.

θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις — 2. Kor. 3, 2. 3). — Diese Gnadenoffenbarung Gottes ist nicht mehr nur als objektive Norm für das sittliche Leben und Streben der Menschen ‚auf steinernen Tafeln' (V. 3) offenbar, sondern — eben durch die wirkliche Umschaffung und weiterhin übernatürliche Belebung — schon in dem subjektiv gewordenen Lebensgesetze — und zwar auch schon ‚auf den fleischernen Tafeln des Herzens' (V. 3) — offenbar, insofern nämlich durch diese Begnadigung der ganze innerweltliche, geist-leibliche Wurzelbestand beim Menschen durchgebildet ist und die empfangene und bewahrte übernatürliche Lebenskraft und die göttlich geleitete Streberichtung des geistigen Herzens zu Gott hin in die himmlische Heimat in dem durch die ‚fleischlichen' (= leiblichen) Organe bethätigten Leben erkenntlich wird. — Solche Herzen haben die empfehlende Signatur Christi (wie für die einstige Aufnahme in das himmlische Leben, so derzeit offenbar) ‚für alle Menschen' zu ihrer Weckung und Erbauung. Der Apostel fügt hinzu, dass solche Produkte seiner gesegneten apostolischen Mitthätigkeit auch seinem Herzen eingeschrieben sind a) in der eigenen Befriedigung, welche ihm durch die an ihrer wirklichen Christlichkeit offenbare Beglaubigung seiner rechtmässigen und redlichen Apostolizität zu teil geworden ist von seiten Christi, dessen Zufriedenstellung und Ehre er in allem anstrebte, b) in der Liebe zu den ‚geliebten Kindern', die er eben ‚in Christo durch das Evangelium gezeugt hat' (1. Kor. 4, 14. 15).

* In Rücksicht auf die im ethischen Prozess erwiesene und durch denselben miterworbene habituelle Aktivität des Herzens unterscheidet der Apostel: *καρδία καθαρά* (1. Tim. 1, 5 — 2. Tim. 2, 22) *ἀληθινή* (Hebr. 10, 22 — cf. *ἁπλότης τῆς καρδίας*, Eph. 6, 5 — Kol. 3, 22), *ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας* (Hebr. 10, 22) — und: *καρδία πονηρά* (Hebr. 3, 12), cf. *ἀσύνετος ἀμετανόητος* (R. 1, 21 — 2, 5), *σκληρύνειν τὴν καρδίαν* (Hebr. 3, 8. 15 — 4, 7). Diese Bewertung bezieht sich auf die *καρδία* selbst und bezeichnet das quale der *καρδία*

selbst, — und es ist eine dem Texte untreue Deutung, wenn man sagt: ‚Das Herz ist eine blosse Form für (ethisch) entgegengesetzten Inhalt' (Holsten, S. 379 u. a.). Nein, derselbe Inhalt wird von verschieden beschaffenen *καρδίαι* verschieden appercipiert, anders z. B. *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας* und anders z. B. von einer *καρδία πονηρά*.

Bei nochmaligem Überblick der apostolischen Erörterungen wird uns schliesslich offenbar, dass der Apostel *ἐν καρδίᾳ*, als dem Wurzelorgan des Seligkeitstriebes, auch das Grundorgan des sittlichen Lebens ersieht [cf. *εὐδοκία . . . δέησις . . . εἰς σωτηρίαν* (R. 10, 1), *ἐπιθυμίαι* (R. 1, 24), *περιτομή* (R. 2, 29), *ἀνέβη ἃ ἡτοίμασεν* (1. Kor. 2, 9), *σπουδή* (2. Kor. 8, 16), *λυπή . . . ὀδύνη — θλῖψις . . . συνοχή* (R. 9, 2 — 2. Kor. 2, 4), *εὐφροσύνη* (Act. 14, 17), *εἰρήνη* (Phil. 4, 7) . . . . *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* (s. o.)]. — *Ἐκ καρδίας* (beziehungsweise *ἐκ πίστεως* — R. 1, 17 — Gal. 3, 11, cf. 2, 20 — 2. Kor. 5, 7) soll alle sittliche Bethätigung ihren Ausgang nehmen (1. Tim. 1, 5 — 2. Tim. 2, 22 — R. 6. 17 — 1. Kor. 4, 5 — 2. Kor. 9, 7 — 1. Kor. 7, 37; cf. überdies obige Darlegungen). — *Εἰς καρδίαν* müssen darum alle Einflüsse der sittlichen Bildung gerichtet sein (Act. 16, 14 — 2. Kor. 4, 6 — Gal. 4, 6; R. 5, 5; cf. obige Darlegungen).

Ebenso muss auch der Versucher von aussen bis an das Herz hinein versuchen (*ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων* — R. 16, 18), und der Feind von innen muss ebenso vom Herzen aus operieren (*καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* — Hebr. 3, 12), wenn sie Erfolg haben sollen. An das Herz, welches ‚die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen hat' (2. Thess. 2, 10) kommt heran die *ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει* (V. 9) und die *δύναμις* des sittlichen Subjektes, die zur ‚Liebe zur Wahrheit' da war, die aber in die *ἐνέργεια* der wirklichen wahren Liebe nicht überging, verkehrt Gott zu einer *ἐνέργεια πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι . . . . τῷ ψεύδει* (2. Thess. 2, 11, cf. R. 6, 21. 23).

Die Bedeutung des Herzens für das sittliche Leben erscheint schliesslich darum so wichtig, weil der Apostel

unter καρδία gar oft versteht: den ἔσω ἄνθρωπος (Eph. 3, 16 mit 17, sowie auch Gal. 2, 6 mit 1. Kor. 14, 25; 1. Thess. 2, 4), — das ἐγώ selbst (wie es klar wird aus dem Vergleiche: κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (1. Kor. 7, 37) mit ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο (2. Kor. 2, 1) und: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (Eph. 3, 17) mit ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2, 20). — Aber wir dürfen wie die καρδία so den ἔσω ἄνθρωπος und das ἐγω (wie schon früher den νοῦς) nicht in das Imaginäre hinein verschwimmen lassen, nicht als principlose ‚Form' (Holsten u. a.) u. dergl. deuten, sondern auf eine wirkliche Substanz als Princip es gründen. Der Apostel selbst weist uns in dieser Zurückführung weiter zurecht durch die relative Substituierung von καρδία und πνεῦμα τοῦ ἀνθρωπου, wie dies aus folgenden Vergleichen erhellt: προαιρεῖται τῇ καρδίᾳ (2. Kor. 9, 7) mit ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι (nach dem Ausdruck seines Schülers Lukas Act. 19, 21); — ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν προσώπῳ οὐ καρδιᾷ (1. Thess. 2, 17, cf. 2. Thess. 5, 12) mit: ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι (1. Kor. 5, 3, cf. Kol. 2, 5), — am deutlichsten aber aus: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν (Gal. 4, 6, cf. R. 5, 5 — 2. Kor. 1, 22) mit: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν (R. 8, 16). — So oft eben der Apostel (wie den νοῦς so auch) die καρδία allgemeiner fasst als wie ein Organ, bezeichnet er (— je nachdem a potiori —) per synekochen das Wesen ἐν τῷ κρυπτῷ (gegenüber dem Wesen ἐν τῷ φανερῷ — R. 2, 28.29), d. i. aber das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ohne welches nicht νοῦς und nicht καρδία im wirklich geistigen Sinne denkbar ist.

Die mit persönlichem Selbstbewusstsein (selbständigem Personbewusstsein) geformte καρδία als Lebens-Kraft, -Thätigkeit ist der Wille. (Davon erst später.)

X.

ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ.

Allgemeinheit des Gewissens. — Der Apostel konstatiert, dass einem jedem Menschen ein Gewissen zukommt: — in R. 2, 15, dass die Heiden ein Gewissen haben; — in R. 7, 14—23 legt der natürliche Mensch eine Gewissensbeichte ab; — nach R. 13, 1. 5 soll ‚*πᾶσα ψυχή*' (unter welcher Bezeichnung der natürliche Mensch gewiss nicht ausgeschlossen ist) der weltlichen Obrigkeit Folge leisten . . . ‚um des Gewissens willen'; — in 2. Kor. 4, 2 stellt sich der Apostel bei der Offenbarung der Wahrheit vor das Urteil ‚jedes Gewissens der Menschen' d. i. des Gewissens eines jeden Menschen (*πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνδρώπων* d. i. *πρὸς συνείδησιν πάντων ἀνθρώπων*); — in Tit. 1, 15 konstatiert er ein Gewissen bei den Ungläubigen, nur bezeichnet er es als befleckt, entweiht (cf. Hebr. 10, 2 — 9, 9. 14 — 10, 22). Diese Bezeugung wird im folgenden ergänzt durch die Konstatierungen der Korrelate des Gewissens.

Wenn der Apostel den Heiden, den Ungläubigen, ja, jedem Menschen ein Gewissen zuerkennt, so kann er in R. 7, 7—11 nicht gesagt haben wollen, er habe vor der Erkenntnis des positiven Gesetzes ein Gewissen überhaupt noch nicht gehabt; denn a) sagt er dies dort nicht (ausdrücklich), sondern sagt: ‚*ἁμαρτίαν*' *οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου . . .*, *ἁμαρτίαν* d. i. die innere, habituelle, sündhafte Beschaffenheit (cf. 15—24), welche gegen eine Zügelung sich zur gottwidrigen Begierlichkeit erst recht aufbäumt; er sagt, dass die ‚*ἁμαρτία*' in ihm sich bisher wie eine *νεκρά* verhalten habe; — b) wenn er sagt, er habe die innere habituelle ‚Sünde' bisher nicht gekannt, so liegt nicht etwa implicite darin die Aussage, dass er überhaupt Gutes und Böses, Geziemendes und Ungeziemendes . . . bisher

nicht unterschieden, nicht bewertet, nicht gefühlt habe, sondern dass seine *συνείδησις* eben nur in Bezug auf die innere, habituelle Sündhaftigkeit bisher gleichsam auch noch *νεκρά* gewesen sei. — Es ist also eine ganz unberechtigte Folgerung aus R. 7, 7—11, dass der positive *νόμος* das Gewissen erst begründe, — und es ist schon die Annahme verfehlt, dass die *ἁμαρτία νεκρά* sich gegen das *γράμμα* des positiven Gesetzes, oder gegen den *νόμος* an sich aufbäume und so zur Erkenntnis sich darstelle und hiermit das Gewissen begründe. Die *ἁμαρτία νεκρά* bäumt sich erst auf gegen eine subjektive Anerkennung und eigentlich erst gegen das subjektive Beginnen des *ἔσω ἄνθρωπος*, nach dem *νόμος* eines vom *ἔξω ἄνθρ.* nicht geliebten Anderen (= Gottes) den Menschen, also auch den *ἔξω ἄνθρωπος*, also auch die ‚innewohnende' *ἁμαρτία* zu zügeln. (Nach der Erfahrung dieses Beginnens erst bäumt sich diese *ἁμαρτία* gegen eine Anerkennung des *νόμος*). Diesem Beginnen..., also auch dem Sichaufbäumen und Sichaufdrängen der *ἁμαρτία* geht aber als prius voraus die Erkenntnis und die Bewertung, dass der *νόμος* gut und geistesgemäss ist, und auch noch das *σύμφημι συνήδομαι* (14. 16. 22 . . .) . . . d. i. die Funktionen des Gewissens, — wenn es richtig ist, dass das Gewissen nicht nur im Erkennen und Bewerten des Bösen, sondern ebenso auch im Erkennen und Bewerten des Guten sich bethätigt und hiermit als existierend sich erweist. — Übrigens ist R. 7, 7: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου* auch nur ein historischer Satz. Gegen die Geltung als Axiom spricht der Apostel selbst in R. 1, 18—32. Diese Verse gelten unbestritten von denen, von welchen der Apostel 2, 12 sagt: *ἀνόμως ἥμαρτον...*, und von denselben sagt er 1, 32: *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν . . .* Kannten sie *μὴ ὄντος ‚νόμου'* — *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, so kannten sie auch *μὴ ὄντος ‚νόμου'* — die *ἀσέβεια*, das *ψεῦδος*, die *πάθη*, die *πονηρία* u. dergl. m., summarisch also un-

gefähr dasselbe, was der Apostel R. 7, 7 in ἁμαρτία zusammenfasst. Der Apostel war nicht so stupid gegen das allgemein menschliche Wissen und praktische Leben, um den obigen Satz . . ., εἰ μὴ διὰ ‚νόμου' (textgemäss *Μωϋσέως*) als Axiom hinzustellen.

Träger des Gewissens. Der Apostel stellt das Gewissen entgegen dem Bewusstsein um die irdische Gewalt (R. 13, 5), entgegen dem Bewusstsein einer fleischlichen Weisheit (2. Kor. 1, 12), entegegen dem Bewusstsein um das menschliche Urteil (R. 9, 1, cf. Gal. 1, 20), um das menschliche Ansehen (2. Kor. 1, 12 f., cf. R. 4, 2 — 1. Kor. 4, 3. 4 — u. a.) — und erklärt es geradezu als ein Bewusstsein um das Gesetz Gottes (R. 2, 14. 15) und als eine συνείδησις ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (2. Kor. 4, 2), πρὸς θεόν (Act. 24, 16), also als ein Bewusstsein um das Verhältnis zu Gott. Als solches postuliert es als Träger das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου in dem von uns dargelegten Sinne; denn nur ein πνεῦμα ist u. zw. ausschliesslich fähig, Gott, welcher τὸ *Πνεῦμα* ist, — Gottesgesetz, welches πνευματικός ist, — eine sittliche Aufgabe, welche ein ζητεῖν τὸν κύριον (τὸ *Πνεῦμα*) ist, — sowie ein Selbstbewusstsein (τὰ τοῦ ἀνθρώπου — 1. Kor. 2, 11) zu erfassen und daraus ein Bewusstsein um das Verhältnis zu Gott d. i. das Gewissen zu entwickeln. Der Träger des Gewissens kann also nur eine Geistseele sein, als der ἔσω ἄνθρωπος.

Der Apostel legt dem νοῦς und der καρδία (s. o.) ein beiden eigentümliches εἰδέναι bei, und so kann auch die συνείδησις als ein Gewissen und Gefühl vermutet werden. — Das Gewissen können wir aber nicht als etwas vom νοῦς und von der καρδία Verschiedenes, etwa als ein zu beiden koordiniertes Vermögen ersehen; seine Akte sind physisch den übrigen Akten des νοῦς und der καρδία gleichartig; — nur durch die Objekte und den denselben entsprechenden Inhalt hebt es sich ab. Inwiefern wir die Fähigkeit der καρδία und des νοῦς — oder besser gesagt: die Fähigkeit

der menschlichen Geistseele durch die Organe *νοῦς* und *καρδία*, sich auf die der *συνείδησις* eigentümlichen Objekte zu beziehen, als eine besondere Anlage für ein besonderes Gebiet abheben, insofern können wir vom Gewissen als einer besonderen Fähigkeit reden.

Die *συν-είδησις*, con-scientia, ein Mit-wissen u. zw. als ein mehrseitiges, mehrfaches, kompliziertes Mitwissen ist also auch ein Gesamtwissen oder Ge-wissen, — erhebt sich also erst auf Grund:

a) der Selbsterkenntnis, des *εἰδέναι τὰ τοῦ ἀνθρώπου* (1. Kor. 2, 11), zumal mit dem *κρίνειν* und *λογίζεσθαι* (R. 2, 3). — Der Mensch muss schon wissen, *α.* was er thut, gethan hat, oder zu thun gedenkt; *β.* er muss auch schon beurteilen können, inwiefern einerseits sein Bestand und seine Entwicklung physisch bedingt ist, (so dass er einsieht: was hast du, o Mensch, das du nicht empfangen hättest (1. Kor. 4, 7)? Nichts haben wir hereingebracht in diese Welt, kein Zweifel, dass wir auch nichts mit hinausbringen können (1. Tim. 6, 7)), — andererseits aber auch, inwiefern er — auch bei der späteren Erkenntnis um seine habituelle Erb-Sünde — doch freien Spielraum und freien Einfluss auf seine Selbstbestimmung hat.

b) Der Gotteserkenntnis. — Sowie in der übrigen Bibel nirgends der Menschheit erst gelehrt wird, dass ein Gott ist, so hat auch der Apostel weder zu Lystra noch zu Athen den ihn Hörenden den Gottesbegriff erst etwa als Neues verkündigt und neu konstruiert, sondern immer nur den schon vorhandenen nach seinem Axiom: *εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκεν, καθὼς δεῖ γνῶναι* (1. Kor. 8, 2) geläutert und weiter ausgebildet; — ein Beweis, dass er alle, freilich alle denkfähigen und wirklich denkenden Menschen für fähig gehalten hat, die ‚Gottheit denkend zu ersehen'. Denn ‚das Erkennbare an Gott ist unter ihnen (den Menschen im allgemeinen) offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. Denn das Unsichtbare von

ihm wird seit der Schöpfung der Welt durch die Werke erkennbar (im Denken) angeschaut (*νοούμενα καθορᾶται* — R. 1, 19. 20 — cf. *ἀναλόγως θεωρεῖται* — Sap. 13, 5). Gott hat sich auch jenen Menschen, die er ‚ihre eigenen Wege wandeln liess, doch nicht unbezeugt gelassen, wohlthuend vom Himmel her . . ., mit Nahrung und Freude füllend die Herzen' (Act. 14, 15. 16), — Der Apostel bezeugt auch, dass er Nichtjuden, also Menschen, die eine positive Offenbarung nicht erfahren haben, kennen gelernt habe, welche die Vorstellung ‚Gottheit' hatten und sich auf ein ‚Opfern' verstanden (zu Lystra: Act. 14, 10—12), — dass die Galater, als er ihnen das ‚erste Mal' predigte, ihn aufnahmen wie einen Engel ‚Gottes' (Gal, 4, 13. 14), — dass die Athener, bei denen er ‚Heiligtümer' und sogar einen ‚Altar', der die Inschrift hatte: ‚dem unbekannten Gotte' vorfand, ‚sehr gottesfürchtig' waren (Act. 17, 22. 23 — cf. Arist. d. coelo I. 1, c. 3 — Plutarch adv. Colot. ep. c. 31. u. a.). Und indem der Apostel das Gewissen als ein Gemeingut aller Menschen konstatiert, konstatiert er hiermit auch das Gottesbewusstsein als ein Gemeingut. — Kurz, der Apostel hält einen jeden Menschen, der fähig ist, *νοούμενον καθορᾶν*, speciell aus einer Bezeugung die Notwendigkeit der Existenz eines Sichbezeugenden zu ersehen, für ‚unentschuldbar', wenn er aus der Schöpfung den Schöpfer und dessen ewige Macht und Gottheit nicht ersieht (R. 1, 20). An den *ἄθεοι* liegt also eine ‚Schuld': sei es, dass sie aus Trägheit in der berufsmässigen (R. 2, 15) Entwicklung —, welche Trägheit eine negative *ἀδικία* ist, — *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν* (R. 1, 18); — sei es, dass sie aus hoffärtiger irdischer Selbstsucht so Gott-lose sind, dass sie, obwohl *γνόντες τὸν θεὸν*, doch *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (R. 1, 21. 28), Gott kennen, aber nicht anerkennen, sich nicht an Gott binden, vielmehr *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ* (Eph. 2, 12 — 4, 18) — entweder sich nur *μακράν*, fern von Gott halten (Eph. 2, 13),

in welchem Falle sie einfach als *ἀπειθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ* erscheinen (R. 2, 8) — oder als *φάσκοντες, εἶναι σοφοὶ, ἐμωράνθησαν καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου . . . ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθάρτου . . ., οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν . . . ἐν τῷ ψεύδει* (R. 1, 21—25). — Nie ist bei denkenden Menschen die Unkenntnis Gottes eine absolute, wie es die bezügliche Trägheit und Hoffart nicht ist; bei aller Mangelhaftigkeit und Verkehrtheit des Denkens und Strebens bleibt — auch in den Ahnungen und Verzerrungen — doch immer und allgemein ein Beweisrest der Fähigkeit und des Bedürfnisses, eine über alles erhabene Urhebermacht . . . zu ersehen und anzuerkennen.

c) Der Gesetzeserkenntnis, die involviert ist in einem Gefühle der Abhängigkeit und Zuordnung. — Alles Seiende (ens) hat eine Form des Bestandes (: *τὰ ἄψυχα* sind z. B. *φωνὴν διδόντα* . . . und es sind *γένη φωνῶν ἐν κόσμῳ* — 1. Kor. 14, 7. 10); alles Lebende hat eine Form des Lebens. — Alles Geschaffene hat das Leben nicht aus sich selbst, auch nicht aus einem dualistischen Princip (cf. w. u.), sondern ‚Gott giebt allem Leben und Odem und alles' (Act. 17, 25); demzufolge: ‚So wir leben oder sterben, sind wir des Herrn'; ‚niemand von uns lebt für sich und niemand stirbt für sich, sondern dem Herrn' (R. 14, 8. 7). Der ‚Herr', der den Lebenden ‚alles' giebt, giebt ihnen auch die Lebensform, — den unbewussten, unfreien und den bewussten, freien Lebewesen in entsprechender Weise. — In allem Unbewussten werden alle Vorgänge durch ein gottgesetztes ‚Müssen' herbeigeführt (cf. 1. Kor. 14, 7); bei allem Bewussten wird die individuell angemessene Bethätigung und die Richtung dieser Bethätigung durch ein gottgewolltes ‚Sollen' herbeigeleitet. Nicht alles vom Menschen ersteigt im Menschen zum Bewusstsein, und jene Sphäre unterliegt dem für alles Unbewusste geltenden Müssen [wie z. B. ‚verordnete Zeitfristen' (durch das Gesetz der *ἀπόχρησις* — Kol. 2, 22) ‚und die Grenzbestim-

mungen ihres Wohnens' (durch das Gesetz der Schwere) festgesetzt' sind — Act. 17, 26]. — Aber *ἃ τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* (1. Kor. 2, 11), das erscheint nur von einem gottgewollten ‚Sollen' auf einen gottgedachten Zweck ‚geleitet'. Der göttliche Wille ergänzt seinen Ausdruck im ‚Sollen' durch ein Gericht und durch eine demgemässe Belohnung oder Bestrafung der durch das Sollen Verpflichteten. —

Als Inhalt des Ordnungs- bezw. Sittengesetzes erklärt der Apostel die Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott: wie *τὰ πάντα εἰς Αὐτὸν* (*τὸν θεόν* — R. 11, 36) so *καὶ ἡμεῖς εἰς Αὐτόν* (1. Kor. 8, 6). — Der ‚Wille Gottes' (R. 2, 15. 18 .... 5, 19 .... 6, 13 .... 8, 2 ...) als Norm für die Lebensformierung des Menschen ist nun in primärer Art dem Menschen so mitgeteilt, dass er im ‚Herzen' (in der Energiespontaneität) des *ἔσω ἄνθρωπος* initiierend wirkt, — und als *νόμος τοῦ νοός* ihm leuchtet. — Erst in sekundärer Art promulgiert Gott unmittelbar oder mittelbar seinen Willen so, dass er dem Menschen von aussen vernehmbar wird: *νόμος ἐν λόγῳ* (Gal. 5, 14), *τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου* (Gal. 3, 10 — cf. R. 1, 5 — 15, 18 — 13, 1 u. a.). — Bei der ‚Wiedergeburt' wird die Lebensform wieder in der oben gezeichneten ursprünglichen, primären Art neubelebt: R. 5, 5 — 8, 2 (cf. *διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς* — mit der Variante: *διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν καὶ ἐπὶ τῶν διανοιῶν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς* — Hebr. 8, 10 — 10, 16).

In primärer Art ist a) *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (R. 2, 15). Es hat die Herzenergie des Menschengeistes an sich einen Trieb und eine Richtung *τοῦ νόμου* (*θεοῦ*). — (Dem gegenüber wirkt in den Mitgliedern der versündeten Menschheit ein abgefallener, fortan vom *ἔξω ἄνθρωπος* aus beharrlich wirkender unsittlicher, sittlichkeitswidriger, — physisch grösserer, — Machtteil — R. 7, 23.) — Kann sich die gottgeschaffene Geistesenergie

der göttlichen Initiation gemäss entwickeln und behaupten, — sei es dass der unordentliche Machtteil, unaufgeweckt, noch nicht angegriffen oder eben abgelassen, sei es im persönlichen siegreichen Kampfe, — dann bringt sie ein ἔργον fertig, welches, mit dem Kriterium eines positiv geoffenbarten Gottesgesetzes geprüft, sich als ein ἔργον τοῦ νόμου θεοῦ bewährt. (Dass dieses ἔργον grundwesentlich das Werk der (gottgeschaffenen, gottgeordneten) Liebe ist, cf. *Καρδία*).

b) Offenbart sich der göttliche Wille im νόμος τοῦ νοός. Der νοῦς des Menschen kann — (gegenüber der möglichen Thätigkeit im Dienste der ‚Begierden des Irrtums' — Eph. 4, 22 — d. i. der ins Bewusstsein aufgestiegenen Wirkungen des oben gekennzeichneten unsittlichen Machtteiles) — in seiner ‚unbeirrten Spontaneität' auch erschliessen: τὰ dem Schöpfer-Herrn von seiten eines persönlichen Geschöpfes καθήκοντα (R. 1, 21—25), — erschliessen das den Eltern aus ähnlichen Gründen Gebührende (Hebr. 12, 9; R. 1, 30), erschliessen als Konsequenz von R. 14, 7. 8, dass nicht der Mensch — weder von seinem eigenen noch des Nächsten Leben und Gut — absoluter Herr sei, vielmehr all das in letzter Linie Gott dem Herrn und dessen Dienste zugehöre (cf. R. 1, 28—31), — kurz: erschliessen, dass die εὐσέβεια καὶ δίκη und die φιλανθρωπία vom Schöpfer-Herrn gewollt, darum gut, die ἀσέβεια καὶ ἀδικία und jegliche Lieblosigkeit τὰ μὴ καθήκοντα sei (R. 1, 18. 28—31) —: εὑρίσκω . . . τὸ καλόν . . . τὸ κακόν, — σύμφημι . . . συνήδομαι . . . δουλεύω τῷ μὲν νοΐ νόμῳ θεοῦ (R. 7, 21. 16. 22. 25). — Diese vom νοῦς in seiner unbeirrten Spontaneität erschlossenen sittlichen Angemessenheiten heissen νόμος τοῦ νοός (R. 7, 23).

Die beiden Erscheinungen des νόμος θεοῦ als τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν und der νόμος τοῦ νοός nennen wir das natürlich geoffenbarte Lebensgesetz des Menschen, oder kurz, sein Naturgesetz. Es heisst so, weil dieses Gesetz uns die Natur selbst lehrt (αὐτὴ ἡ φύσις

διδάσκει ὑμᾶς — 1. Kor. 11, 14), ja, weil aus der Natur spontan solches hervorgebildet wird, was dem überdies und nachher geoffenbarten, beziehungsweise erkannten positiv erklärten Gesetze Gottes entspricht (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν — R. 2, 14, — ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα — R. 2, 27); — aber auch darum, weil es unserer Natur angemessen und entsprechend ist. — Gerade an den Heiden hat uns der Apostel aufgezeigt, dass sie, die Heiden, welche das positiv promulgierte Gottesgesetz nicht haben, — wenn auch teilweise nur theoretisch (R. 7, 14 f.), teilweise nur zeitweilig praktisch (R. 2, 14: ὅταν . . . .) — das dem Gottesgesetze Gemässe treffen und vollbringen, so z. B. dass die Heiden eine Gottheit verehrten, dass sie ein gewisses dem Gesetze Gottes entsprechendes sympathetisches Leben entwickeln und bethätigen wie: ‚οἱ δὲ βάρβαροι erwiesen uns eine nicht geringe Menschenfreundlichkeit', — ‚Publius nahm uns auf und beherbergte uns drei Tage lang freundlich', — dieselben βάρβαροι (Meliter) haben einem Mörder die göttliche Vergeltung auch zuzuerkennen gewusst (Act. 28, 2. 7. 4. 5). ‚Wenn aber Heiden, welche nicht das [positiv geoffenbarte] Gesetz haben, durch Natur das, was des Gesetzes ist, vollbringen, so sind sie, die [das] Gesetz nicht haben, sich selber Gesetz, — sie, welche beweisen, dass das Auswirken des Gesetzes in ihre Herzen eingebildet ist, zumal ihr Gewissen ihnen Zeugnis giebt und einander die Gedanken sich anklagen oder entschuldigen' (R. 2, 14. 15). — [Die νόμον μὴ ἔχοντες oder ἄνομοι (14. 12) sind ἄνομοι (gewesen), wie es Paulus nach der Wiedergeburt als Christ (s. o.) wieder geworden ist: μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, gleichwohl aber μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ (1. Kor. 9, 20. 21). Ein Frevel ist es auch nur, wenn man den Satz: νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νομος (14.) aus dem Zusammenhange reisst, um die Behauptung zu fingieren, der Mensch sei so autonom, dass er sich die Lebensnorm selbst gleichsam erschaffe. Wird der Satz wieder in den Zu-

sammenhang gebracht, so ist offenbar, dass hier vom *νόμος θεοῦ* die Rede ist (cf. nur 13. 23), und dass der Mensch diesen *νόμος* nicht erfindet, sondern nur als ein in sein Herz vom Schöpfer gelegtes und in seiner Vernunft zum Bewusstsein kommendes objektives Gesetz fühlt und findet, beziehungsweise in Werken vollführt. Der Inhalt des Gesetzes waltet als *θέλημα θεοῦ* (18, cf. 17.) objektiv über dem Menschen; die Entwicklung des Inhalts dieses Gesetzes (die praktische in den Gesetzeswerken, die theoretische in *νόμος τοῦ νοός* und in der *συνείδησις*) ist vom Menschen abhängig; an ihm ist es *δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ · τὸ ἀγαθὸν τὸ εὐάρεστον* . . . (R. 12, 2, cf. Eph. 5, 10).] — Die Zumutung des Gewissens (15.), sowie jede weitere Zumutung, ein positives Gottesgesetz und das apostolische Euangelium anzuerkennen (analog wie R. 7, 14. 16. 22: *οἶδα γὰρ ὅτι . . . πνευματικός, . . . σύμφημι . . . συνήδομαι . . .*), rechnet auf eine Apperception auf Grund eines homogenen im Menschen schon vorhandenen und wirksamen naturhaften Sittengesetzes, — und der Apostel mutete immer seinen, auch heidnischen, Zuhörern und Katechumenen ein natürliches Sittlichkeitsgefühl und eine gewisse natürliche Selbstverständlichkeit in Bezug auf alles Sittliche zu.

Aktuelle Genesis des Gewissens. — Von seiten Gottes: Der Apostel erklärt: *Ἐποίησεν ὁ θεὸς* (also nicht ein zu Gott dualistisches Princip) . . . (*πᾶν ἔθνος ἀνθρώπον*, also) *ἄνθρωπον*, — *ἄνθρωπον*, als ein Wesen, welches sich von den übrigen nephesch (-basar-) dadurch unterscheidet, dass es zum Lebensprincip ein *πνεῦμα* hat; — *ἐποίησεν ὁ θεὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων* (also ‚alle', nicht etwa nur auserwählte Menschen); — *ἐποίησεν ὁ θεὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων . . . ζητεῖν τὸν κύριον, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν . . . ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν . . . „Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν“ . . . Διότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ . . .* (Act. 17, 24—31). Der Gott-Schöpfer hat den Menschen so gemacht, ihm die Fähigkeit, das Bedürfnis und die

Berufsaufgabe, also eine aktuelle Lebensentwicklungsform als ein solches Lebensentwicklungsstreben eingeschaffen, dass er das Herz wie ein ‚Fühlorgan vorstrecke' (ψηλαφᾶν) und mit dem Herzen ... weiterhin auch mit der Vernunft (nun auch νοούμενον καθορᾶν), ‚suche' (ζητεῖν) ... bis zum ‚finden (εὑρίσκειν) ... den Herrn' (τὸν κύριον), — doch nicht nur für den νοῦς, um Ihn nur νοούμενον καθορᾶν (Deismus), sondern für das Herz, von welchem ja das ψηλαφᾶν und ζητεῖν ausgeht, — also ‚finden den Gott-Herrn, um Ihn in einer wesensgemässen Vereinigung zu besitzen (cf. inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Deus).

Von seiten des Menschen. — Aus der (mit dem Lebensempfinden und dem folgenden Selbstbewusstsein, in welchen der Mensch sich liebt und zu behaupten strebt, gleichzeitigen) praktischen Lebensempfindung (-erfahrung) und der folgenden noëtischen Ahnung und Erkenntnis des Menschen, dass er beschränkt, darum bedürftig, darum abhängig, darum angewiesen ist an die ihn stetig ergänzenden Lebensbedingungen zur Lebenssättigung ... bis zur Seinsfülle — entspringt spontan das ψηλαφᾶν und das ζητεῖν nach den seinen Fortbestand bedingenden Lebensergänzungen. Das ‚Tasten und Fühlen' findet thatsächlich das nächste Ziel an — Mutter — Vater — den übrigen Mächtigen dieser Welt — inklusive sich selbst, dem erstarkten; — in der stereotypen Erfahrung der allgemeinen und allzeitigen Nichtabsolutheit des geschöpflichen Seins schreitet das ‚Tasten und Suchen' über alles geschöpfliche Mächtige hinaus und hinauf ... zum ‚finden' der ‚ewigen Macht und Gottheit' (R. 1, 20), als des Schöpfer-‚Vaters der Geister' (Hebr. 12, 9), des ‚Vaters aller, der da ist über allen' (Eph. 4, 6), ‚von welchem aus jegliche Vaterschaft im Himmel und auf Erden den Namen hat' (Eph. 3, 15). Dieser absolute ur- und allmächtige Schöpfer und Erhalter alles Seins und Lebens wird im natürlichen Zugehörigkeitsgefühl und in der Logik des νοῦς befunden als der ‚Herr'

(ζητεῖν τὸν κύριον), der ‚Herr' der Herren (der menschlichen Herren, die für ihre Sphäre von Gott als Herren gesetzt sind, cf. 1. Kor. 9, 27 — bezüglich Kinder, Unterthanen cf. R. 1, 30 — 13, 1 u. a.), der absolute Herr, — also Beherrscher und zwar als Gebieter, Richter, Vergelter (R. 2, 14. 15. 16). Dabei und bisher geleitete den Menschen (neben äusseren Einflüssen der Erziehung) thatsächlich das ihm angeschaffene (latente) Naturgesetz als eine dem ζητεῖν immanente Gottesweisung. — Im Momente der Erkenntnis Gottes, der ewigen Urmacht, des Schöpfers und Erhalters alles Seins und Lebens als des ‚Herrn' hat der Mensch die Schwelle zum vollen Selbst-Bewusstsein überschritten und er weiss und fühlt sich fortan Gott gegenüber als persönlich, selbständig, frei gegeben. — Von demselben Momente an objektiviert sich ihm der Inhalt des inneren Naturgesetzes (der bisher nur immanent gewirkt hat) ‚altruistisch' als Gottesweisung für die Lebensrichtung des Menschen. — Es steht Person und Person gegenüber, persönlicher Gottesratschluss, Gotteswille der subjektiven Menscheneinsicht, dem subjektiven Menschenwillen gegenüber. — Ist der objektivierte Gotteswille als Gottesweisung nun aus der immanenten Wirksamkeit verschwunden und fortan nur ein νοούμενον geblieben? Nein. Wie der νόμος θεοῦ fortan dem νοῦς stetig einleuchtet, so macht sich das ἔργον τοῦ νόμου weiterhin in der καρδία fühlbar und wirkt beiderseits mit gottherrlichem Walten das Postulat des Sollens aus. — Der Mensch aber subjektiviert dasselbe in folgenden Schlüssen, oder, genauer gesagt, schliesst sich aus Selbstliebe, aus dem eigenen σωτηρία-Gefühl und dem eigenen σωτηρία-Verständnis, dem Postulate ζητεῖν τὸν κύριον mit folgenden Schlüssen an:

Gott ist die ewige Macht des Lebens, — ich, der Beschränkte, Bedingte, will leben: also bin ich angewiesen

εἰς Αὐτόν (1. Kor. 8, 6). — Gott ist der ewige Herr, — ich, als sein Geschöpf, bin Ihm zugehörig: — meine σωτηρία erheischt es, τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, — φρονεῖν . . ., δοκιμάζειν τὰ καθήκοντα, τὰ διαφέροντα . . ., τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον . . . (R. 12, 3 — 1, 28 — 2, 18 — 12, 2) . . ., — und da ich nun die Gottesweisung für das persönlich-aktuelle Zuordnen εἰς Αὐτόν erkenne: — so erheischt es meine σωτηρία, mich der Gottesweisung zu fügen, ποιεῖν τὰ καθήκοντα, τὰ διαφέροντα. — Gott ist unendlich gut, — ich empfange stetig von Ihm Gutthaten (Act. 14, 17, cf. 18): — also ‚soll' ich εὐχαριστεῖν, δοξάζειν (R. 1, 21). — Gott ist der ewige ‚Herr' — τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα (2. Kor. 4, 18), mein σῶμα ψυχικὸν σπείρεται ἐν φθορᾷ (1. Kor. 15, 42—44), ich aber will nicht, glaube nicht, dass mit meinem σῶμα ψυχικόν mein ganzes Ich untergeht: — also, ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ, τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν (R. 8, 12 — cf. 1, 29) . . . u. dergl. m.

Ist die im Herzen sich fühlbar machende und der Vernunft einleuchtende Gottesweisung für die Lebensrichtung des Menschen das gottherrlich waltende Naturgesetz, so ist das — nach der im Herzen gefühlten und von der Vernunft vernommenen Gottesweisung sich bildende (dadurch die Gottesweisung bezeugende) — kritische Wissen (εἰδέναι der καρδία und εἰδέναι des νοῦς s. o.) um die persönliche Direktion, — danach um den persönlichen Stand des Gottsuchens[1]) (um

[1]) Cf. zur Idee des ζητεῖν: τὸ δόμα . . . τὸν καρπόν (Phil. 4, 17), τὸ ἑαυτοῦ (1. Kor. 10, 24. 33 — 13, 5 — Phil. 2, 21), τὰ ὑμῶν . . . ὑμᾶς (2. Kor. 12, 14), τὴν ψυχήν τινος (R. 11, 3), γυναῖκα . . . λῦσιν (1. Kor. 7, 27), ἀνθρώποις ἀρέσκειν (Gal. 1, 10), ἐξ ἀνθρώπων δόξαν (1. Thess. 2, 6), δοκιμήν (2. Kor. 13, 3), σοφίαν (1. Kor. 1, 22), τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην (R. 11, 3) —

und ζητεῖν: τὸν κύριον (Act. 17, 27 — cf. R. 10, 20 — Isai 65, 1), τὰ ἄνω (Kol. 3, 1), ἔπαινον ἐκ τυῦ θεοῦ, καύχημα πρὸς θεόν (R. 2, 29 — 4, 2. 9), δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (Gal. 2, 17), . . . πατρίδα . . . τὴν μέλλουσαν (Hebr. 11, 14 — 13, 14), ἀφθαρσίαν (R. 2, 7) . . .

die Aktualität und den Stand des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu Gott . . .) und — daraus um das persönliche Heil (*σωτηρία*) — das Ge-wissen.

Die objektive Macht des Gewissens kommt von dem dem Menschen eingeschaffenen Gottesgesetze, dem Gotteswillen, welcher im Moralgesetze eben so mächtig waltet, wie im physikalischen. Im physikalischen Gesetze determiniert Gott die Durchführung Seines Willens in einem ‚Müssen'. Im Moralgesetze büsst der göttliche Wille dadurch, dass er sich in einem ‚Sollen' evolviert und die Durchführung in der Zeit einem freien Willen anheimgiebt, von seiner Vollkommenheit nicht ein; denn die Evolution des göttlichen Willens ist im ‚Sollen' nicht abgeschlossen, sondern findet die Ergänzung und Vollendung in dem ‚festgesetzten Gerichte' und der Vergeltung; die Festsetzung des Gerichtes und der Vergeltung waltet ergänzend und das moralische ‚Sollen' immer begleitend in der Drohung und Verheissung.

Die subjektive Macht des Gewissens kommt aus dem Glauben und erscheint als die *ἀνάγκη* (R. 13, 5), als die moralische Notwendigkeit und moralische Nötigung. — Die Macht des Gebotes mit der Drohung und Verheissung wird subjektiviert in der *καρδία* (*κἀρδίᾳ γὰρ πιστεύεται* — R. 10, 10), dem Wesensgrunde des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*,

---

Ist *ζητεῖν τὸν κύριον* — bis zur Vereinigung mit Gott — der Grundzug aller Sittlichkeit, — so ist der kontradiktorische (Trägheit) und der konträre (etwas anderes als Endzweck und Endziel suchen: irdisch-zeitliche Hab-, Ehr-, Genuss- . . . Selbst-Sucht) Gegensatz der Grundzug aller Unsittlichkeit (materielle *ἁμαρτία*).

Das vom Menschen zu suchende, ihn vollends befriedigende Gut: *θεός . . . ἄφθαρτος στέφανος* (Act. 17, 27 — 1. Kor. 9, 25) ist das objektive *τέλος* (Endziel) des *ζητεῖν*, — die volle Befriedigung: *σωτηρία . . . ζωὴ αἰώνιος* (R. 1, 16 — 6, 22) der subjektive (Endzweck); cf. dem entgegen: *τα βλεπόμενα πρόσκαιρα . . . τὸ φθαρτόν* (2. Kor. 4, 18 — 1. Kor. 9, 25) und: *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι . . . θάνατος* (R. 6, 21).

als Macht der Liebe zum Schöpfer-Herrn . . . zum Heiland . . ., ‚der Glaube wird wirksam in der Liebe' (Gal. 5, 6) und ‚die Liebe (aus dem Glauben) ist die Erfüllung des Gesetzes' (R. 13, 10, cf. 8. 9 — 1. Kor. 13 — Gal. 5, 14 — Kol. 3, 14 . . .); — sie wird subjektiviert im *νοῦς*, indem derselbe das System der Evolution des göttlichen Willens in der moralischen Satzung, in der Festsetzung des Gerichtes und der Vergeltung, — sowie das System der Abhängigkeit und Bedingtheit des geschöpflichen Seins und Heiles vom ‚Herrn' — erkennt, als Macht der Wahrheit (*νόμος τοῦ νοός* — R. 7, 23). — Nur wann, wenn und inwiefern das Moralsubjekt die oben angedeuteten Systeme für wahr hält (glaubt), — nur wann, wenn und inwiefern dieses Moralsubjekt Gott des Suchens und Anstrebens für wert hält (glaubt): — insofern ist die moralische Notwendigkeit eine aktuelle Macht, eine Nötigung, im Moralsubjekte. — (Nebenbei bemerkt: R. 3, 3 — 2, 3 f.)

Der Glaube, als Anschauung, Gesinnung, Überzeugung, erscheint auch als der formelle Rechtsgrund im Gewissen zur moralischen Weisung und Beurteilung: *δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* R. 1, 17 — Gal. 3, 11 — Hebr. 10, 38 = Hab. 2, 4 — cf. *ἐν πίστει ζῶ* — Gal. 2, 20); — *πᾶν δὲ, ὁ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν* (R. 14, 23); — nicht aus dem Glauben das heisst unbekümmert um den Glaubensgrund zu leben (was gegen den *νόμος πίστεως* ist — R. 3, 27), sowie nicht nach dem Glaubensgrund zu leben (was gegen die *πίστις* ist), ist *ἁμαρτία*.

Die Information *ἐκ πίστεως* gilt für alle Gewissensfunktionen der Moralperson. — Schon das Gewissensdiktamen nennt der Apostel geradezu die *πίστις* des Subjektes (R. 14, 2). In 1. Tim. 1, 5. 19 scheint er das vorhergehende Gewissen nur *πίστις* und erst das folgende die *συνείδησις* zu nennen (cf. Tit. 1, 15). Nennt er in Tit. 1, 15 das Gewissensdiktamen *νοῦς*, so hat er schon in R. 14, 5 denselben näher erklärt als *ἴδιος νοῦς* (danach *νόμος τοῦ νοός*

als *νομος τοῦ ἰδίου νοός*), weil der subjektive *νοῦς* von der subjektiven *πίστις* informiert ist. — Das *φρονεῖν*, *λογίζεσθαι*, *κρίνειν*, *διακρίνειν* (R. 14, 6. 14. 5. 22. 23) geht aus auf — oder stützt sich auf — ein *οἶδα* (*τὸν νόμον*) der *συνείδησις*, dieses ist aber eigentlich ein *πέπεισμαι* (14), kurz, ein *πιστεύω* (2), eine *πίστις* (22). Die *γνῶσις* (1. Kor. 8, 4. 10. 11) ist nur eine qualifizierte (mehr erleuchtete) *πίστις* (R. 14, 22), — und die *συνείδησις ἀσθενής* (1. Kor. 8, 7. 10. 11. 12) hat der *ἀσθενῶν τῇ πίστει* (R. 14, 1 — 1. Kor. 8, 8. 9. 10).

Der ‚*ἀσθενῶν τῇ πίστει*' hat eine ‚*συνείδησις ἀσθενής*'. — Der Apostel zeigt uns die Schwäche des Gewissens auf in der Phase der Erfassung der Gebote des Gesetzes, so dass das Diktat (und demzufolge dann auch das Nachurteil) im Gewissen materiell unrichtig ist und zwar wie der Apostel ausführt: dass man das *εἰδωλόθυτον* nicht essen dürfe, da das *εἴδωλον* eine Gottheit sei, mit welcher als Gegengottheit man eine Verbindung nicht eingehen dürfe (1. Kor. 8, 7 — cf. R. 14, 2. 5. 6) [während das *εἴδωλον* an sich nichts ist, also mit nichts eine Gemeinschaft durch das Essen des *εἰδωλόθυτον* eingegangen wird 1. Kor. 8, 4. 8]; — dass man nicht alles, sondern nur Reines essen dürfe (R. 14, 2), — dass man nicht Fleisch essen, nicht Wein trinken dürfe (R. 14, 21), — dass man die jüdischen Fest- oder Fasttage auch noch halten müsse (R. 14, 5) [während der Apostel ‚im Herrn Jesu weiss und überzeugt ist, dass nichts gemein ist durch Ihn', dass ‚alles zwar rein ist' (R. 14, 14. 20) — und überhaupt von der früheren jüdischen Ordnung sich nun frei weiss (1. Kor. 10, 22. 23. 29b)]. — Jener Schwache im Gewissen ist aber verpflichtet, seinem Gewissensdiktat zu folgen (*τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν* — R. 14, 14); wenn er nicht folgt, so erscheint nicht nur sein Gewissen beschwert (1. Kor. 8, 7: *μολύνεται*), sondern er sündigt wirklich (*ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως* — R. 14, 23 — *καὶ ἀπόλλυται* — 1. Kor. 8, 11).

Der *ἀσθενῶν τῇ πίστει* erweist sich aber auch schwach in der *πίστις ἐνεργουμένη*, schwach in der Glaubenstriebkraft zum Handeln — so, dass diese Glaubenstriebkraft bei dem Anreiz durch das Beispiel des Nächsten zu schwach wird, um dem subjektiven Gewissensdiktat zu folgen (R. 14, 23), was sie vollzogen hätte, wenn sie nicht den Kampf gegen den Anreiz des Beispiels hätte mitaufnehmen müssen: *ἐν προσκόμματι ἀσθενεῖ* (R. 14, 20. 21 — 1. Kor. 8, 8). Sieht er z. B. einen Genossen (nach dessen subjektiven richtigen Gewissen) (Götzenopfer-) Fleisch — ‚ohne Frage' — als (gewöhnliches) Fleisch essen (1. Kor. 10, 25. 27 — cf. R. 14, 20. 21), so schwankt das irrige Gewissen, — und der Schwache schliesst sich dem Vorbilde im Handeln an, ohne noch die Überzeugung des Vorbildes gewonnen zu haben, er isst gegen seine Überzeugung (dass es *εἰδωλόθυτον* sei), er macht sich frei vom Diktat des eigenen Gewissens *εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* (Gal. 5, 13). — 1. Kor. 8, 10: *οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ — τὰ εἰδωλόθυτα — ἐσθίειν*; besagt nicht, dass das Gewissensdiktat des Schwachen durch das Beispiel des erleuchteten (*γνῶσιν ἔχοντος*) Bruders — etwa — auch erleuchtet (*οἰκοδομηθήσεται*) und hiermit richtiggestellt wurde. Unsere Exegeten bemerken, dass der Apostel diesen Satz ironisch gemeint hat. Um sich diese Ironie nun zu erklären, muss man beachten, dass in der *συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος* — neben dem vom Vorbilde aufgenommenen Schlussurteil (dass jenes Fleisch essbar sei) ohne die mitaufgenommenen Prämissen (dass der Götze nichts ist, darum mit nichts eine Gemeinschaft eingegangen wird), also neben dem ohne Überzeugung aufgenommenen Schlussurteil des Nächsten — die eigene Gewissensüberzeugung, dass es *εἰδωλόθυτον* sei, bestehen blieb; es besteht also im Gewissen ein ‚Nein' mit Überzeugung und ein ‚Ja' ohne Überzeugung: und diese Aufnahme eines nicht autoritativen ‚Ja' ohne Überzeugung als Weisung für das Handeln ist das, was der

Apostel ironisiert. Dass das Gewissen nicht zur Überzeugung des Besseren ‚erbaut', sondern nur das ‚Ja' ohne Überzeugung aufgebaut wurde, beweisst, dass der Schwache (eben aus Schwäche seiner Glaubensenergie und nur aus Neigung zum Leichteren) isst — *τὰ* (nach seiner Überzeugung) *εἰδωλόθυτα.*

* Das Folgen einem autoritativen Diktamen ohne Verständnis für das Diktamen, d. h. ohne Überzeugung von der sittlichen Güte des besonderen Diktamens ist berechtigt 1) *ἐκ πίστεως*, dass dieses Diktamen dem notorischen Gottesgesetze nicht widerspricht, 2) *ἐκ πίστεως*, in welcher die Obrigkeit als *ἐξουσίαι ἀπὸ θεοῦ . . . ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι*, als *θεοῦ διάκονοι* erkannt werden, und erkannt wird, dass *ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν · οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται* (R. 13, 1—5.), dass also das Diktamen der Obrigkeit als Diktamen Gottes Geltung hat (cf. Eph. 6, 5—7 — Hebr. 13, 17).

Die *πίστις* erscheint a) darum und b) insofern als der Rechtsgrund für das Gewissen, weil und inwiefern die *πίστις* die subjektive Ursache der Liebe zum ‚Herrn' (der eigentlichen ‚Erfüllung des Gesetzes') — und die Weisung zu und in dieser Liebe des Gewissens oberster Zweck ist. ‚Wer da merkt auf den Tag, merkt darauf für den Herrn; und wer isst, isst für den Herrn; . . . und wer nicht isst, isst für den Herrn nicht . . .', d. h. um des Herrn willen, dem Herrn zulieb (R. 14, 6). — Daraus folgt: a) Der Schwache, der sein Gewissensdiktat preisgiebt, giebt nach seiner Überzeugung den Willen des Herrn, hiermit die Liebe zum Herrn preis, — und darin besteht seine Sünde (R. 14, 23. 14 — 1. Kor. 8, 7 . . .). — b_1. Wenn dem Erleuchteten (*γνῶσιν ἔχων:* 1. Kor. 8, 1. 4. 10) sein Gewissensdiktat etwas an sich erlaubt, so hat er — für den Fall, dass seine Handlungsweise Zeugen hat, die ein schwaches Gewissen haben — nochmals zu erwägen, ob seine an sich erlaubte Handlungsweise dem Nächsten

‚frommt', ihn ‚erbaut' (*οὐ πάντα συμφέρει . . . οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* — 1. Kor. 10, 23), und erst nach der Gewissensantwort bezüglich des *συμφέρειν* und *οἰκοδομεῖν* (*μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν* — 33) die an sich ihm erlaubte Handlungsweise sich zu erlauben oder sich dieselbe zu versagen. Durch Rücksichtslosigkeit in Bezug auf den schwachen Glaubensgenossen verletzt er die Liebe zum Herrn und sündigt dadurch (nicht durch die an sich erlaubte Handlungsweise) gegen den Herrn (1. Kor. 8, 12 — R. 14, 15). In Gegenwart von Schwachen will der Apostel immer (1. Kor. 8, 13) und sollen auch die erleuchteten Gläubigen (R. 14, 21 — 1. Kor. 8, 9) unterlassen eine Handlung, welche an sich eben nur sittlich erlaubt ist, also Handlungen, durch welche, ‚wenn wir sie thun, nichts voraus haben, und wenn wir sie unterlassen, nicht verkürzt werden' (1. Kor. 8, 8) — ‚im Dienste des Herrn' (R. 14, 18). — b_2. Der Apostel sagt, er werde von Gott nicht geurteilt nach dem Gewissen des Nächsten (R. 14, 12 — 1. Kor. 4, 3—5), er betont und behauptet darin für sich seine Freiheit (1. Kor. 9, 4. 5. 19 — 10, 23. 27—29 — Gal. 2, 5 . . .); darum will er, und sollen auch die Gläubigen nicht urteilen über des Nächsten Stand vor Gott (R. 14, 3. 10. 13. 15 . . .) — und nicht ‚verstören' und nicht ‚betrüben' das Gewissen des schwachen Glaubensgenossen, — zumal *α.* es Handlungen betrifft, durch welche, wenn man sie thut, nichts voraus hat, und wenn man sie unterlässt, nicht verkürzt wird im Dienste des Herrn, und *β.* es Glaubensgenossen betrifft, welche sonst ‚in Gerechtigkeit und Frieden Gott dienen und Freude haben im heiligen Geiste' (R. 14, 17) und welche schon ‚der Herr aufgenommen hat' und dieselben weiterhin ‚aufrecht zu erhalten vermag' (R. 14, 3. 4). — Sowohl wenn du das schwache Gewissen ‚verachtest', ‚betrübst', als auch wenn du ihm einen ‚Anstoss' zur Untreue gegen die eigene Überzeugung giebst: *οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς* (R. 14, 15 — cf. 1. Kor. 13—14, 1. u. a.).

Der Mensch hat die Pflicht, sein Gewissensdiktat (und danach sein Gewissensurteil) richtig und sicher zu stellen. Er soll 1) ‚forschen und prüfen, was der Wille Gottes', — was ‚gut und wohlgefällig und vollkommen' ist (R. 12, 2 — cf. Eph. 5, 10. 17 — Phil. 4, 8. 9); — 2) er soll ‚infolge der Fertigkeit Sinne haben, die geübt sind zur Unterscheidung vom Guten und Schlechten' (Hebr. 5, 14); 3) er soll das Gewissen bilden ‚vor Gott' (2. Kor. 4, 2 — cf. Gal. 1, 20 — Act. 24, 16); 4) er soll beten um Erleuchtung zur Erkenntnis des göttlichen Willens (Kol. 1, 9 — Phil. 1, 9. 10): ‚Licht sein wird dir Christus' (Eph. 5, 14); ein ‚Gewissen im heiligen Geiste' ‚wird erfüllt mit der Erkenntnis des göttlichen Willens in aller Weisheit und geistiger Auffassung' (R. 9, 1 — Kol. 1, 9), es wird ‚fest überzeugt in allem Willen Gottes' (Kol. 4, 12, cf. R. 14, 5). Das Gewissen wird allerdings schwach funktionieren bei denen, welche ‚verfinstert sind in ihrem Verstande, entfremdet vom Leben Gottes durch die Unwissenheit, die in ihnen ist wegen der Blindheit des Herzens' (Eph. 4, 18), — sowie bei denen, welche ‚verdorben sind durch die Lüste des Truges' (Eph. 4, 22 — cf. Tit. 1, 15 u. a.). — Andererseits wird vorausgesetzt, dass das physisch normale Moralsubjekt wirklich *τὰ τοῦ ἀνθρώπου οἶδεν* (1. Kor. 2, 11), dass es der Vorkommnisse in ihm insbesondere seiner Willensbewegungen und des persönlichen Anteiles an seiner Selbstbestimmung bewusst lebt; es wird das Geisteswachsein, die Besonnenheit so vorausgesetzt, dass der Apostel diejenigen, die ohne Bedacht auf ihr Thun und Lassen dahinleben, schon darum verurteilt (R. 1, 31 *ἀσυνέτους* — cf. Eph. 5, 18 — 1. Thess. 5, 6 u. a.). Es ist sittliche Pflicht, sowie einerseits den Willen Gottes (s. o.), so andererseits sich selbst zu erforschen (*δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν* — 1. Kor. 11, 28), sich selbst kennen zu lernen, alle Vorkommnisse, alle Regungen in sich nur kritisch ins Bewusstsein aufzunehmen (*πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* — 1. Thess. 5, 21) und

so Akt für Akt kritisch zu überwachen (*δοκιμαζέτω ἕκαστος τὸ ἔργον ἑαυτοῦ* — Gal. 6, 4): *εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα* (1. Kor. 11, 31).

Im Gewissen (beziehungsweise des Christen) differenziert sich das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als ein ichloses Kind des Schöpfer-Vaters (beziehungsweise des dreieinigen Gottes), als dessen Mandatar es da waltet und die Mitgift Gottes, das Gesetz des Lebens, verwaltet durch Weisung und Kritik der historischen Entwicklung und Selbstbestimmung der menschlichen Person; als Mandatar Gottes bezüglich des Gesetzes und des Urteils Gottes steht es objektiviert dem persönlich sich entwickelnden Sichselbst des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* gegenüber.

Im persönlichen Leben, Ichleben, hat nämlich das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* in einem anderen Komplexe das Wissen und Fühlen dessen, was es thut, gethan hat, thun will, und weiss und fühlt sich dem Gewissen persönlich gegenüber. — Es vernimmt die Weisung des Gewissens — und kann sich bemühen, dem Gewissensdiktat zu entsprechen, um ein gutes Zeugnis vom Gewissen zu gewinnen (*ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν:* Act. 24, 16 — *ὑποτάσσεσθαι . . . διὰ τὴν συνείδησιν:* R. 13, 5); es entwickelt nun nach der Gewissensweisung die Lebensbethätigung oder formt nach solcher Weisung das durch die Lebensverhältnisse angeregte eigene Leben, — oder es entwickelt beziehungsweise formt sich nicht nach der Weisung und überhaupt nicht (kontradiktorisch), — oder es entwickelt beziehungsweise formt sich nach einer gottgegnerischen Willkür oder Weisung (konträr). — Der Gewissensweisung (und dann der Bewertung) sind unterworfen ebenso *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* (R. 2, 16, cf. 6, 17 — *βούλαι τῶν καρδιῶν:* 1. Kor. 4, 5 — *εἰλικρινεία:* 2. Kor. 1, 12 u. dergl.) wie Worte (cf. R. 9, 1 — 1. Tim. 4, 2 u. a.) und Thaten (cf. R. 2, 9. 10. 14. 15 — 6, 19. 21 u. a.).

Das Gewissen begleitet die angewiesene Entwicklung beziehungsweise Formierung, und sobald zur Gewissensweisung, als erster Prämisse, ein subjektiver Akt als zweite Prämisse vor dem Gewissen präsent wird, beurteilt es letztere und bezeugt a) die Kongruenz oder Inkongruenz der präsent gewordenen Materie mit der gegebenen Weisung, — b) nach dem ‚Wechsel anklagender oder entschuldigender Gedanken' bezeugt es die Schuld oder Mitschuld (beziehungsweise Verdienst oder Nichtverdienst) (R. 2, 15 — Hebr. 10, 2 — Act. 24, 16 — 2. Kor. 1, 12 — . . .) — und c) bietet es, als vorwurfsloses, eventuell vorwerfendes Gewissen (cf. Act. 24, 16: *συνείδησις ἀπρόσκοπος*), dem persönlichen *πνεῦμα* Frieden oder Ängstigung.

Das persönliche *πνεῦμα* (für den ganzen Menschen) vernimmt das Urteil des Gewissens, — und nach dieser Einvernahme (Übernahme) schliesst es die Differenzierung, einigt das Gewissen mit dem Selbstbewusstsein und nennt sein Gewissensbewusstsein entweder ein reines (1. Tim. 3, 9 — 2. Tim. 1, 3), dann gutes (Act. 23, 1 — 1. Tim. 1, 5. 19), schönes (Hebr. 13, 18), — oder ein beflecktes (1. Kor. 8, 7 — 1. Tim. 4, 2 — Tit. 1, 15), dann schlechtes (Hebr. 10, 22). — Im Herzen begründet das reine Gewissen das Gefühl der guten Richtung zum Heil und hiermit den Grund zum Ruhme (*ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν*: 2. Kor. 1, 12 — cf. Act. 20, 24 u. a.), das Beflecktsein, das Gebrandmarktsein aber den Grund zur Scham und Trauer (*ἐπαισχύνετε — λυπεῖται*: R. 6, 21 — 14, 15 u. a.).

Der Mensch kann gegen die durch das Gewissenszeugnis verursachte schlechte Stimmung reagieren und zwar in zweierlei Art: — a) er ‚verhärtet sich' gegen den Gewissensvorwurf und drängt das Zeugnis, dann das Diktat, endlich den Glauben aus dem Bewusstsein hinaus (1. Tim. 1, 19: *ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἣν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*, — hingegen 3, 9: *ἔχοντες τὸ μυ-*

στήριον πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει), oder er fälscht all das (cf. R. 1, 25 — 2, 3 — 10, 2. 3 — 1. Kor. 15, 19 — Eph. 4, 22 — Tit. 1, 15 . . .); — b) er erstrebt durch entsprechende, ihm zukommende Akte (R. 3, 22 f. — 5, 1 f. — 2. Kor. 7, 9. 10 . . .), dass er durch die gottgesetzten Gnadenmittel (1. Kor. 4, 1 — 2. Kor. 5, 20) von der Gewissensschuld gereinigt und befreit werde (cf. Hebr. 10, 22 — 9, 9. 14).

XI.

Der ΕΤΕΡΟΣ ΝΟΜΟΣ in der ΣΑΡΞ T. E. EN EMOI.

Der Apostel schreibt R. 7, 14 f.:[1])

Ich selbst, mit meiner Vernunft (23. 25), nach dem inneren Menschen (22) weiss, dass das Gesetz (Gottes) geistlich ist (14); — ich stimme dem Gesetze bei, dass es gut sei (16), — ich freue mich am Gesetze Gottes (22), ich will das Gute thun (21. 15. 19), das Wollen liegt mir nahe (18), — ich will das Böse nicht (16. 19. 21), ich hasse das Böse (15): — ich selbst also, nach dem inneren Menschen, mit meiner Vernunft diene dem Gesetze Gottes (25).

Da die Erfüllung des Gesetzes die Liebe ist (R. 13, 10 — 1. Kor. 13 — Gal. 5, 14), so heisst das: ich, nach dem inneren Menschen, mit meiner Vernunft, ich, als Geist an sich, liebe Gott.

Nicht was ich will, das Gute, vollbringe ich (15. 19), das Vollbringen des Guten finde ich nicht (18); — was ich nicht will, thue ich (16. 19. 20), was ich hasse, das thue ich (15).

---

[1]) Cf. 1. Mos. 4, 7 — Matth. 26, 41.

Cf. auch: Euripides (Medea 1078 sqq.) — Thukydides (3. 45, 3. 7) — Xenophon (Kyrop. VI. 1, 41) — Platon (Legg. IX. p. 854c. — Phaedrus 34, p. 253) — Aristoteles (Problem. 30, 12) — — Terentius (Eunuchus I, 25 f.) — Cicero (pro Roscio 24, 67) — Horatii (Carm. l. I. Od. 3, 25) — Ovidii (Metamorph. 7, 19) — Am. 2, 19, 3 —

D. h.: ich, Geist des Menschen, als Lebensprincip des ἄνθρωπος und zwar des ἔξω ἄνθρωπος (cf. 22), hiermit im ganzen als ‚Mensch', liebe ich Gott nicht. — Ex quo defectu? —

Ich finde demnach das Gesetz, dass mir, der ich das Gute thun will, das Böse anliegt, beiwohnt (21). — Was
I. ist das für ein Gesetz? . . .

Die Bedeutung dieses νόμος ist von den protestantischen Exegeten wohl herausgefühlt, aber im Sinne der Prädestination oder des Dualismus ausgedeutet worden. — Unsere Exegeten haben den νομός an dieser Stelle teils mit viel Gewalt auf den νόμος Μωϋσέως umgedeutet, oder mit dem ἕτερος νόμος oder mit dem νόμος ἁμαρτίας verwechselt (cf. die Zusammenstellungen bei Reithmayer, Mayer, Bisping . . . Schäfer z. d. St.). Wie überhaupt, so ist auch hier Ad. Mayers schärfstem Auge die richtige Bedeutung in Blick gekommen;[1]) doch wies er die nahegesehene Bedeutung als bedenklich ab, weil sie im Kontexte nicht liege.

Unsere Antwort soll ‚im Kontexte' liegen. — R. 7 ist im Kontext mit R. 5. Wir schöpfen die Antwort zunächst aus dem Texte selbst: Dieses Gesetz ist der νόμος, ὅτι . . . . Νόμος bedeutet hier die gesetzliche Verfügung, das Verhängnis, (ὅτι) dass mir der νόμος ἁμαρτίας im ἕτερος νόμος beikomme, in mir über mich walte. (Der Apostel unterscheidet hier das Gesetz, dass . . . von den Gesetzen der Wirkungsart (νόμος ἁμαρτίας) und der Wirkungsweise (ἕτερος νόμος), wie . . .) Es ist das Gesetz, kraft welchem 1) die Entscheidung Adams, der Verkauf Adams an die ἁμαρτία für die Menschheit, also für alle seine Nachkommen galt

---

Am. 3, 4, 17) — Seneca (Ep. 50, 1. 4 — Hippol. v. 604 — ep. 3) — Epiktet (Ench. 2, 26 — Manuale 3, 48, 3) — Diogenes Laert. (6, 89).

[1]) Wie wir eben ersehen, stellt sich auch Cornely (ep. ad Rom.) unserer Auffassung nahe: Er übersetzt: invenio igitur hanc quasi legem, quod (vel: ut) . . . und erklärt: Improprie tamen (per catachresin) Paulus ipsam agendi rationem appellat ‚legem' (i. e. regulam, juxta quam agendum est), ac si illud, quod in statu hominis sub Lege constituti (?) semper et constanter fieri experientia docet, a superiore quodam sit ordinatum (p. 383, 384).

(R. 7, 14), — demnach auch das Strafurteil von dem einen zum Verdammungsurteil für alle Menschen wurde (R. 5, 16. 18); — es ist 2) die Verfügung, kraft welcher Gott die dem Urmenschen und in und mit ihm der Menschheit verliehene Gnade der Heiligkeit und Gerechtigkeit (Eph. 4, 24) wie von ihm, so von der Menschheit überhaupt zurückzog, so dass sie ‚bar sind der Ehre bei Gott' (3, 23), ohne Sühnvermittelung auch den ‚Zugang zur Gnade' nicht haben (cf. 5, 2), — vielmehr 3) nach der Losreissung an der Wurzel von Gott der παράπτωμα-Richtung gleichsam wie einer Fallschwere dahingegeben sind (5, 18), und die übrige irdische Schöpfung der ματαιότης unterworfen wurde (8, 20): — es ist das Gesetz, nach welchem ‚durch den Ungehorsam des Einen' ‚alle in die Sündenstellung und in den Sündenzustand gerieten', ‚zu Sündern gemacht wurden' (5, 12. 19), demnach die Verwirkung der von Gott zum Urmenschen und in und mit ihm zur Menschheit geschlagenen Gnadenbrücke zur Vereinigung des Menschen mit Gott, als dem geistlichen und leiblichen Lebensquell, geltend blieb auch für die Adamskinder (R. 5, 2 und 12), — so dass die Menschheit samt ihren Geistseelen im Irdischen los(gerissen) von Gott blieb (cf. 6, 4 b. 5 b.) und mit der natürlichen Kraft nach dem irdischen Bestande eine Vereinigung mit dem Urquell des Lebens nicht selbst erlangen kann, und zwar sofern sie nach eigenen Ideen einen Gerechtbefund bei Gott sucht (und selbst diesen nur behufs etwa ewiger Erhaltung dieses irdischen Lebens sucht, cf. R. 10, 2 — 1. Kor. 15, 19) denselben nicht erreicht (10, 3 — 4, 1. 2), — sofern aber der ἔσω ἄνθρωπος den eigentlichen geistlichen (cf. 7, 14) Beruf erkennt und denselben νόμος-gemäss anstreben wollte, den ἔξω ἄνθρωπος wider sich hat (7, 14 f. — 8, 7 — Gal. 5, 17 u. a.).

Diese gesetzliche Verfügung findet das Gegenbild in dem Gnadenratschluss Gottes, kraft welchem auf Grund des stellvertretenden, für alle geltenden ἱλαστήριον in der ὑπακοή des anderen Einen die

βασίλεια τῆς χάριτος wieder restituiert wurde (cf. Eph. 1, 9. 10 — R. 3, 24. 25 — 5, 2. 15—21 — 8, 2 . . .; cf. Simar, Theologie des hl. Paulus, S. 112—136).

Bewusstgeworden des Verhängnisses, (*ὅτι*) ‚dass ich verkauft worden bin unter die Sünde', und dass nun ‚das Böse mir beiwohnt' (14, 21, cf. 20), schildert der Apostel weiter:

II. ‚Ich sehe ein anderes Gesetz (*ἕτερον νόμον*) in meinen Gliedern, . . . welches widerstreitet dem Gesetze meiner Vernunft (*νόμῳ τοῦ νοός μου*) und mich gefangen nimmt (und gefangen giebt) dem Gesetze der Sünde (*τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας*), welches ist in meinen Gliedern' (23), — so dass nicht nur meine Glieder (mein Fleisch), sondern ‚ich mit dem Fleische (mit meinen Gliedern) dem Gesetze der Sünde diene' (25).

Der *ἕτερος νόμος* steht in gerader Linie gegenüber dem *νόμος τοῦ νοός*; — der *ἕτερος νόμος* ist ein *νόμος ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου, ἐν τῇ σαρκί* (23 25), wie auch der *νόμος τοῦ νοός* ein *νόμος ὁ ὢν ἐν τῷ νοΐ μου* ist; — und sowie der *νόμος ὁ ὢν ἐν τῷ νοΐ μου* ein *νόμος τοῦ νοός* benannt ist, so kann der *νόμος ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου, ἐν τῇ σαρκί*, ein *νόμος τῆς σαρκός* genannt werden.

Vorweg müssen wir auch genau unterscheiden: 1) *νοῦς* als physisches Organ, in welchem das physische Gesetz ausgedrückt ist, rein geistig aktuell zu sein, — und *σάρξ* (*μέλη*) als physisches Organ, in welchem das physische Gesetz ausgedrückt ist, sinnlich aktuell zu sein; — 2) der *νοῦς* ist objektiv Sitz und Träger des *νόμος θεοῦ* . . (?) . ., wie die *σάρξ* (*μέλη*) objektiv Sitz und Träger des *νόμος* . . (?) . . *τῆς ἁμαρτίας* ist (23); — 3) der *νοῦς* ist Organ des subjektiven, (geistigen) sittlichen Dienstes für den sittlichen *νόμος θεοῦ* . . (?) . ., wie die *σάρξ* (*μέλη*) Organ des subjektiven, (sinnlichen) sittlichen Dienstes für den sittlichen *νόμος* . . (?) . . *τῆς ἁμαρτίας* (25).

Das physische Funktionieren des *νοῦς*, das Denken und

Wollen, ist an sich noch nicht das sittlich Gute. Der Apostel konstatiert auch: *ἀσέβεια, ματαιότης, μωρία, ψεῦδος, ἔχθραι, φόνοι, κενόδοξοι . . . νοῦς τῆς σαρκός, ἐπιθυμίαι τῶν καρδίων, ἀκροβυστία τῆς καρδίας . . .* (R. 1, 18 f. — 2, 28. 29 — Gal. 5, 19. 26 — — —); der *νοῦς* funktioniert bei persönlichen Sünden und hat auch an dem *κατάκριμα* mit dem *σκότος* und der *πώρωσις* . . . seinen Anteil, — *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς* sc. *τῆς ἁμαρτίας* (R. 7, 23[1]) mit 8, 3; cf. die Artikel *Νοῦς*, *Καρδία*).

Das physische Funktionieren der Sinne[2]), das Erfassen und Begehren des Sinnfälligen, ist an sich noch nicht das sittlich Böse. Dass die Sinne unmittelbar nur Sinnfälliges erfassen, das findet der Apostel hier nicht bemerkenswert und es würde ihn nicht unselig machen. Auch dass der Lebenstrieb *ἐν τοῖς μέλεσιν* wie in jedem nicht absoluten ens ein Strebetrieb ist, und der Strebetrieb der Sinne auf Sinnfälliges geht, ist naturgemässes physisches Gesetz; das sinnliche Begehren an sich, welches aus der natürlichen Bedürftigkeit eines nicht absoluten ens hervorgeht, ist nicht das, was der Apostel die *ἐπιθυμία* (*κατ' ἐξοχήν*) nennt: siehe nur R. 7, 8. (Cf. Art. XII. c.). — Die sinnlichen Organe sollen teilnehmen am sittlich Guten nach dem Postulate: *τὰ μέλη δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν*, — *τὰ μέλη ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ παριστάναι* (R. 6, 13. 19 — cf. 1. Kor. 9, 27) und nehmen auch bei Unerlösten in

[1]) Sonst spricht der Apostel von einer Schwäche der eigenen geistigen, sittlichen Bethätigung bezüglich zu und verglichen mit der Gnadenwirkung: R. 4, 19 — 8, 26 — 1. Kor. 2, 3 — 11, 30 — 2. Kor. 11, 30 — 12, 5. 9. 10 — 13, 9 — (R. 14. 1. 2. 21 — 15, 1 — 1. Kor. 8, 9. 10. 11 — 9, 22 — 1. Thess. 5, 14); — [von der Schwäche des physischen Fleischlebens: 1. Kor. 12, 12 — 15, 43 — 2. Kor. 10, 10 — 11, 29 — 13, 4 — Gal. 4, 13 — Phil. 2, 26. 27 —, ironisch: 1. Kor. 4, 10 — 2. Kor. 11, 21 — 13, 9].

[2]) Wir fassen nämlich *μέλη* als Sinnesorgane, ‚Sinne', auf, da der Ausdruck *αἰσθητήρια* erst Hebr. 5, 14, und da als *ἅπαξ λεγόμενον* vorkommt, und da auch da nicht leibliche Organe bedeutet.

manchem persönlichen, guten Verhalten und Wirken teil (R. 2, 14 — bei der ‚ἀκοὴ‘ πίστεως: Gal. 3, 2. 5 — Eph. 4, 28 — Act. 28, 2. 4. 7 u. a.); zufolge mehrfacher Willenssetzungen ist die σάρξ eben nur Sitz und Träger der ἁμαρτία (R. 7, 17. 18. 20. 21. 23).

So ist es denn in jeder Beziehung falsch, dass ‚νοῦς, καρδία (sogar auch das σῶμα) von der Sünde ganz frei‘ seien, wie dass ‚die σάρξ an sich das Böse‘ sei. — Das physische Gesetz des νοῦς und das physische Gesetz der μέλη an sich bilden für den Apostel nicht einen ethischen Gegensatz; die Verschiedenheit (Mannigfaltigkeit) seiner noëtischen und seiner sarkischen Funktionen (R. 7, 25) erklärt ihm nicht den ethischen Gegensatz (οὐ γινώσκω: 15); insofern er sich und die übrige Welt als Schöpfung Gottes weiss, befremdet es ihn eben, warum er in seinen sarkischen Funktionen nicht zugleich mit seinen Vernunftfunktionen εἰς Αὐτόν zustrebt, wie es nach der Schöpferidee (1. Kor. 8, 6, cf. R. 11, 36) und nach der Geistesnatur des das menschliche Fleischleben belebenden Lebensprincips zu erwarten wäre. Darum konstatiert er eben mit Befremden, aber nun geflissentlich — (nicht das naturgemässe physische Gesetz der σάρξ, sondern) — die Wirkungsweise, ἕτερον νόμον, eines in seiner σάρξ ‚wohnenden‘ (aber an die σάρξ nicht unbedingt gebundenen s. w. u.) νόμος ἁμαρτίας.

Zur schärferen Klärung des νόμος ἕτερος sei hier nochmals das analoge Verhältnis des νοῦς zum νόμος θεοῦ vorbedacht (doch auch vorhergewarnt, der Analogie zwei Seelen statt zweier Pole nur der einen Geistseele zu supponieren).

Vom νόμος θεοῦ . . (?) . . ist Sitz und Träger der νοῦς. Der νόμος θεοῦ ist dem νοῦς als Sitz und Träger von (der gottgeschaffenen) Natur aus als νόμος τοῦ νοός inhärent, — und werden die positiv gegebenen Verdeutlichungen durch Apperception inhärent. Auf Grund dieser Inhärenz des νόμος θεοῦ als νόμος τοῦ νοός wirkt freilich derselbe in Kraft

der Willenssetzung des göttlichen Gesetzgebers gesetzmässig, — doch angemessen eben dem *νοῦς*, als Organ der persönlich freien Bethätigung einer Geistseele, ihn erleuchtend und anregend zum *δουλεύειν τῷ νόμῳ θεοῦ* und *μισεῖν τὰ τῆς ἁμαρτίας*. Hiermit ist aber nicht gesagt, dass der *νόμος θεοῦ* den *νοῦς* als Organ der subjektiven Bethätigung ‚determiniert', sondern nur a) dass der *νοῦς* als Organ der subjektiven Bethätigung eine *συνείδησις* des *νόμος τοῦ θεοῦ* erhält, und b) dass der *νοῦς* (inklusive *καρδία*) als Organ der subjektiven Bethätigung durch eine Art Liebeszauber, der sich von dem, dem *νοῦς* als Sitz und Träger inhärenten, *νόμος θεοῦ* an den *νοῦς*, als Organ der subjektiven Bethätigung, ergiesst, angezogen wird, — im Inhalte des Gottesgesetzes die wesentlichen Lebensbedingungen seiner eigenen Geistnatur zu erkennen, und so vermöge inhärenter Wahlverwandtschaft anzustreben, darin und hiermit in Gott selbst als der eigensten Lebenswurzel zu verharren, den göttlichen Normen nicht zu widerstreben, sondern zu dienen (cf. Reithmayer z. d. St. —, ebendort: Clem. Alex. Paedagog 4. L. 3. p. 102 — Origenes contra Cels. III. c. 40 — Methodius ad Epiph. Haer. LXIV. c. 60). — Das *σύμφημι, συνήδομαι, δουλεύω τῷ μὲν νοΐ — νόμῳ θεοῦ* kann aber nur als eine emphatische Aussage aufgefasst werden, worin der Apostel die wohl noch vorherrschend thatsächliche Bethätigung des — der *νόμος θεοῦ*-Kraft unmittelbar nahen — *νοῦς* schildert, ohne die Unmöglichkeit einer *ἀπιστία, ἀσέβεια* . . . und jedweden Missbrauches des eigenen *νοῦς*, also ohne eine unvermeidliche, unwiderstehliche Determination des *νοῦς* (als Organ der subjektiven Bethätigung) behaupten zu wollen; immer bleibt denkbar und eventuell, dass sich der *νοῦς* gegen das eigene Gewissen entscheidet (s. o. bei *Συνείδησις* und cf. die rein geistigen Sünden R. 1, 18 f. — Gal. 5, 19 u. a.). Gegenüber der vom Apostel selbst vorgeführten Möglichkeit und Thatsächlichkeit des Gegenteiles, kann ihm selbst der Ausdruck *νόμος τοῦ νοός*,

bezogen auf *νοῦς*, als Organ der subjektiven sittlichen Bethätigung, also als Charakterisierung der thatsächlich vorherrschenden Stetigkeit, Regelmässigkeit im *σύμφημι*, *συνήδομαι*, *δουλεύω τῷ μὲν νοΐ — τῷ νόμῳ θεοῦ*, nur als ein emphatischer Ausdruck gelten. — [Der *νόμος τοῦ νοός* im *σύμφημι*, *συνήδομαι*, *σουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* stellt zweifelsohne den (freilich partiell verwirklichten) *νόμος δικαιοσύνης* dar.]

Der *νόμος . . (?) . . ἁμαρτίας* hat den Sitz in der *σάρξ* (17. 18. 20) und zwar ist er zunächst als *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου*, in den Sinnesorganen, Sinnen — (insofern sie ohne *ἐγώ*-Bewusstsein gedacht werden, also in den unbewussten, also auch unfreien Kräften und Thätigkeiten des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als vegetativ-sensitiven Lebensprincipes, — man kann auch sagen: in dem physischen *σάρκινος εἶναι*, im Sinnlichsein, in der Sinnlichkeit) — von (der vom versündeten Stammvater vererbten) Natur aus inhärent (wohnend). Dieser wirkt auch zufolge von thatsächlich mehrfachen Willenssetzungen (s. w. u. bei der Analyse des ersten Sündenfalles) gesetzmässig, — angemessen wieder eben den Sinnesorganen, als Organen der subjektiven Bethätigung, sie beinflussend zum *δουλεύειν τῷ νόμῳ ἁμαρτίας* (23. 25, cf. 14. 17). Dieser *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου* offenbart sich:

a) (logisch b): in einem *ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός* d. h.: die vom Konträren occuppierte Richtung (cf. b) verhält sich abwehrend gegen die Richtung des *νόμος τοῦ νοός*, abwehrend gegen das Sicheinrichten auf den seinen Einfluss auch auf die Sinnesorgane versuchenden *νόμος τοῦ νοός*, abwehrend die versuchte Durchführung des *νόμος τοῦ νοός* auch im Sinnenleben, abwehrend das *κατεργάζεσθαι τὸ καλόν* (18); offenbart sich im Widerwillen, in einer Trägheit, ‚Schwäche' (cf. 8, 3) gegen eine und in einer gottgedachten, also berufsmässigen Thätigkeit des Sinnenlebens (cf. R. 6, 13. 19); offenbart sich als ein Wider-

streben gegen das vom *νόμος τοῦ νοός* auch dem Sinnenleben (des von einer Geistseele belebten Menschen) indizierten Berufsstreben *εἰς Αὐτόν* (1. Kor. 8, 6), — ja,

b) in einem *αἰχμαλωτίζειν ‚με' τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν ‚μου'*. Die stetige Aktualität im Sinnenleben (fesselt) erfasst und giebt ‚mich' gefangen dem Gesetze —, für das Gesetz der Sünde, welches schon in der Aktivität dieses Sinnenlebens, als Sitz und Träger, wohnt. Das menschliche Sinnenleben hat auch eine Art instinktiver *συνείδησις* vom *νόμος ἁμαρτίας* in sich, — und ist als Organ der subjektiven Bethätigung vom *νόμος ἁμαρτίας* präoccupiert und schon vor der Durchleuchtung und Beeinflussung von seiten des *νοῦς* von jenem beherrscht. Die Strahlung der *σάρξ*-Objekte (inkl. der eigenen *σάρξ* als Objekt) auf die Sensitivität ist für die Apperception von seiten der Sinne durch den in der Sensitivität wohnenden *νόμος ἁμαρτίας* gleichsam gebrochen (— von der Endzielrichtung *εἰς Αὐτόν* ab-[1]) und einlenkend in die *νόμος ἁμαρτίας*-Richtung —), so dass die Reflexaktion auf die sinnliche, durch den *νόμος ἁμαρτίας* beherrschte *συνείδησις*, d. i. das sinnliche Begehren der falsch eingestrahlten *σαρκικά* ein sündhaft qualifiziertes Begehren, als die ‚*ἐπιθυμία*' (*ἣν ἡ ἁμαρτία κατειργάσατο* — 7, 8) *κατ' ἐξοχήν* sich erweist. In dieser (falsch hervorgereizten) Reflexaktion ist gelegen das Hingegebensein des Fleisches an die falsch an die Sinnesorgane strahlenden *σαρκικά*. — Überblicken und unterscheiden wir genau: Die Erregung des Begehrens als Reflexaktion von Sinnesbildern ist physisches Gesetz; die Erregung eines qualifizierten Begehrens, als *ἐπιθυμία κατ' ἐξοχήν*, als Reflexaktion von durch den *ἕτερος νόμος* gefälschten Sinnesbildern ist das: *ἁμαρτία κατεργάζεται ἐν ἐμοὶ* (*τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου* — 18) ‚*ἐπιθυμίαν*' (R. 7, 8). [Dies erschiene vielleicht schon als das *αἰχμαλωτίζειν* . . ., ist es

[1]) und zugleich das wahre *νοούμενον* absorbierend.

aber nicht, weil es im Unbewussten an etwas ἐν ἐμοὶ geschieht, der Apostel aber von einem αἰχμαλωτίζειν ‚με' spricht]; die nach dem ἕτερος νόμος sich bildende, d. i. als Reflexaktion auf die von der ἁμαρτία gefälschsen Sinnesbilder (. . . Phantasie) erregte ἐπιθυμία (als Ergebnis der Aktion des νόμος ἕτερος) nimmt nun schliesslich ‚mich' gefangen für den νόμος ἁμαρτίας. Dieses ‚mich' finden wir in der Sphäre des vegetativ-sensitiven Lebens, des Lebens ἐν τοῖς μέλεσίν μου, nicht; dieses ‚mich', das ja mit und im Bewusstsein auftritt, ist in der Sphäre des ἔσω ἄνθρωπος, des νοῦς (καρδία) zu suchen. Der ἕτερος νόμος in seiner Aktualität, oder (konkret) dessen Ergebnis, die ‚ἐπιθυμία' κ. ἐξ. — αἰχμαλωτίζει με — holt sich den ἔσω ἄνθρωπος, den νοῦς, nimmt ihn gefangen zu Diensten für den νόμος ἁμαρτίας; — und der νοῦς (ich mit dem νοῦς), der berufen wäre, aus den von der ἐπιθυμία (Reflexaktion auf die falsch eingestrahlten Objekte) entgegengebrachten σάρξ-Objekte (σαρκικὰ, κοσμικά) das (wahre) νοούμενον καθορᾶν, und nach dieser Einsicht die Aktion der μέλη und τὰ σαρκικά dem sittlichen νόμος πνευματικός zu unterwerfen, wird selbst gefangen und als νοῦς τῆς σαρκός in Dienste genommen für den νόμος ἁμαρτίας. — Die fesselnde Kraft des ἕτερος νόμος kommt objektiv von einem lügenhaften Zauber (eingefleischten Lüge, — verdorbenen physischen Instinkt (?) —), der schon in den Sinnesbildern angelegt und in der Reflexaktion, der ‚ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης' wirksam ist; — subjektiv kommt sie aus einem Aberglauben (einem Widerspiel zur ‚πίστις'), als wäre, oder als könnte werden, irgend etwas das, was Gott ist, und böte irgend etwas das Vollkommene, was Gott bieten kann und bieten will: ‚ἐπιθυμία ἐξεπάτησέν με (R. 7, 11).

Ist der ἐγώ mit dem νοῦς (durch den Zauber im Aberglauben) gefangen, so wird — mit Zurückdrängung (moralischen Tod) des ἔσω ἄνρωπος (welcher im unerlösten Menschen überhaupt nur zeitweilig und imaginär, nicht aktiv herrschend, lebt), — der ἄνθρωπος ein ἔξω ἄνθρωπος.

Der gefangen genommene *νοῦς* verlegt nämlich sein Ich in die Sphäre, in der er dienend aktiv ist; es geht nicht nur im *σάρκινός εἰμι* ganz auf, sondern indem es die von der (in der *σάρξ* wohnenden) *ἁμαρτία* geborene *ἐπιθυμία* als seinen Willen aufnimmt und durch- und ausführt (*τοῦτο πράσσω, τοῦτο ποιῶ* — 15. 16. 19. 25), wird das physische *εἶναι ἐν σαρκί* (2. Kor. 10, 3 — 4, 5 — Gal. 2, 20 — Phil. 1, 22. 24) zum ethischen *εἶναι ἐν σαρκί* (R. 7, 5 — 8, 8. 9 — Eph. 2, 11); es lebt *κατὰ σάρκα* (2. Kor. 1, 17 — 10, 3 — 11, 8 — R. 4, 1 — 8, 4 — 2. Kor. 10, 2 — R. 8, 13. 12. 5 — cf. Gal. 1, 16 — 6, 8 — Eph. 2, 3 . . .), thut persönlich *ἁμαρτήματα* (8, 12), *τὰ μὴ καθήκοντα* (1, 28), ohne Gewissen (7, 7) und ist konsequent bestrebt (*οὐκ τὸν θεὸν ζητεῖν*, eventuell) *τὸν θεὸν οὐκ ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* (1, 28), *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν* (1, 18), *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει μεταλλάσσειν* (1, 25), *ἀλλάσσειν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου* und *φθαρτοῦ* (1, 23), *μεταλλάσσειν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν* (1 26). — Dem erweckten Gewissen gegenüber aber muss es eingestehen: *ἐγὼ σάρκινος* bin *σαρκικός* geworden (1. Kor. 3, 3 — cf. 2. Kor. 1, 12) und *δουλεύω* (*ἐγὼ*) *τῇ δὲ σαρκὶ* nicht dem Endzweck und Endziel *εἰς Αὐτόν*, sondern ‚*νόμῳ ἁμαρτίας*‘ (7, 25). — [Cf. den Rückweg, S. 144—144.] — Insofern das Moralsubjekt (nach dem ‚inneren Menschen‘ betrachtet) — unter gleichzeitigem *σκότος* des *νοῦς* und *πώρωσις* der *καρδία* — von den gefälschten fleischlichen (dem Objekte nach weltlichen) Lüsten verlockt, ja fortgerissen wird aus der gottgewollten Ordnung, erleidet es — sei es ungern, sei es willig — das *πάθος ἐπιθυμίας* (1. Thess. 4, 5), *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτίων* (R. 7, 5, cf. Gal. 5, 24); als ein an die *ἁμαρτία* ‚verkaufter‘ Sklave seufzt es, sobald und so oft es sich seiner gottentstammten Befähigung für eine von Gott vorgesehene Ordnung besinnt, und seufzt nach der Erlösung — nicht so schlechthin *ἐκ τοῦ σώματος* — sondern *ἐκ τοῦ σώματος τῆς ἁμαρτίας κ. τ. θ. τ.* (cf. 6, 6); denn er seufzt eigentlich nur nach der Erlösung *ἀπὸ τοῦ νόμου ἁμαρτίας κ. τ. θ. τ.* (8, 2 —

cf. 6, 12: *μὴ . . . βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ . . . σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις* (*τῆς ἀπάτης*).

III Was ist nun der ‚*νόμος*' *ἁμαρτίας*? — Es ist sowohl der Plan, das System, wie die Vollziehungsgewalt der *ἁμαρτία*. — Der *ἁμαρτία*? —

Gewalt mit Plan und System d. i. *νόμος* postuliert immer als Princip einen Geist, und ein Geist ist immer in irgend einer Sphäre Princip von einem *νόμος*.

Dem *νόμος ἁμαρτίας* ist vom Apostel entgegengehalten der *νόμος θεοῦ*. Diese Gegenüberstellung ist nicht in gleicher Linie. Der Genitiv *θεοῦ* bezeichnet den Auktor des *νόμος*, der Genitiv *ἁμαρτίας* bezeichnet dies nicht. — Die *ἁμαρτία* ist (ebensowenig wie der ihr symmetrische Begriff *δικαιοσύνη*) nicht selber Auktor weder ihres Gesetzes noch ihrer selbst. — Die Materie kann Sitz und Träger, aber nicht Urheber (Princip) eines *νόμος* gedacht werden. Dem Satze Holstens, Pfleiderers . . .: ‚Die *σάρξ* ist das Böse' widerspricht Lüdemann mit dem Satze: ‚Die Lebendigkeit der *σάρξ* ist die gottfeindliche Gewalt'. — Die Lebendigkeit postuliert aber doch selbst wieder ein Belebungsprincip und unter Einem den Auktor des *ἁμαρτία*-Planes, -Systems und der *ἁμαρτία*-Gewalt. — Verengern wir nunmehr den Schluss. Der Auktor des *νόμος ἁμαρτίας* muss ein Geist sein. Wie wir S. 112—115 nachgewiesen haben, ist der ruach chajjim weder das Lebensprincip der menschlichen *σάρξ*, noch klagt der Apostel irgendwo den ruach chajjim als Urheber und Gesetzgeber der *ἁμαρτία* an. Ebendort haben wir auch nachgewiesen, dass das (*ἅπαξ λεγόμενον*) *πνεῦμα τοῦ κόσμου* — oder etwa ‚*ψυχή*' — dem Apostel überhaupt nicht als Lebensprincip gilt; ebensowenig können diese als Urheber und Gesetzgeber der *ἁμαρτία* gelten. Gott kann nicht Urheber des *νόμος ἁμαρτίας* sein, — *καὶ οἴδαμεν, ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς* (1. Kor. 8, 4). Es muss dies ein geschaffener Geist sein — und es liegt nahe, dass von dem *νόμος ἁμαρτίας* (wie von der *ἁμαρτία* selbst) im Menschen

ein Menschengeist, ein *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* Auktor sei. Doch gestattet uns der Apostel nicht jenen Genitiv *ἁμαρτίας* etwa so als genitivus auctoris zu denken, dass statt *ἁμαρτίας* schlechthin *ἁμαρτήσαντος* (Aorist!) substituiert und darunter jeder einzelne für sich gedacht wird; — denn der *νόμος ἁμαρτίας* waltet auch in solchen, welche noch kein *ἁμάρτημα* und keine *παράβασις* begangen haben (R. 5, 13. 14). — Wessen Gedanke (Plan und System) und Wille (Macht) liegt und waltet nun in jenem *νόμος ἁμαρτίας*? — Immer mehr gedrängt, den Begriff der *ἁμαρτία* aufzuklären und zu fassen, müssen wir doch wieder einmal zurück — und die Lava von Wechselbegriffen, mit welchen die *ἁμαρτία* verdeckt wird, abführen und uns dabei viel Staub aus den Augen reiben.

XII.

Ist die ΣΑΡΞ — ΨΥΧΗ — ΕΠΙΘΥΜΙΑ an sich ein dualistisch Böses?

a) *α.* Wenn es die Ansicht des Apostels wäre, dass ‚die Trennung der Begriffe *σάρξ* und *ἁμαρτία* nicht durchführbar ist', so dass vom Begriffe *ἁμαρτία* unmittelbar auf den physischen Begriff der *σάρξ* müsste zurückgegriffen werden können (Lüdemann, p. 67), — wie hätte der Apostel den Belial (2. Kor. 6, 15) als *τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* (Eph. 2, 2) und dessen Anhang als *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* gegensätzlich zu *αἷμα* und *σάρξ* (Eph. 6, 12) und zugleich gegensätzlich zu der Heiligkeit Christi (2. Kor. 6, 15) darstellen können? Aus dieser Thatsache, dass der Apostel vom Belialgeiste Unheiliges und Böses aussagt, folgt: 1) dass er die absolute Heiligkeit Gottes nicht aus der Geistigkeit, sondern aus der

Unendlichkeit der Gottesgeistigkeit gefolgert haben muss; 2) dass also die Heiligkeit nicht ein essentielles und notwendiges Merkmal eines Geistes sein muss; 3) dass also aus der Thatsache, dass vom Menschen Böses ausgesagt wird, nicht gefolgert werden kann, ihm fehle die pneumatische Substanz; 4) dass das Böse an sich, wie bei Belial, von der σάρξ trennbar ist.

β. Wenn es die Ansicht des Apostels wäre, dass ‚die Sündigkeit der σάρξ durch den Naturgrund (γῆ?, κόσμος?, πνεῦμα τοῦ κόσμου = ψυχή?) gegeben und grundhaft bestimmt ist' (Holsten 405, Lüdemann 67, 78), a) warum ist die σάρξ der Tiere (1. Kor. 15, 39) nicht ἁμαρτωλός? b) wie hätte der Apostel andererseits τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (R. 1, 3) als nicht eingeschlossen unter die Sünde denken können, — und wenn an Christi lebendigem Blute auch die (γῆ- oder ψυχή-?) ἁμαρτία haften müsste, wieso war ihm dann das ἱλαστήριον, die ἀπολύτρωσις, εἰρηνοποίησις, σωτηρία . . . ἐν τῷ αἵματι — διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (R. 3, 25 — 5, 9 — Eph. 1, 7 — 2, 13 — Kol. 1, 20) denkbar, — wieso ist die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 10, 16 — cf. 11, 25. 27) für uns Eucharistie?

γ. ‚Adam ist nach dem Willen Gottes geschaffen (freilich) als endliches Wesen', gesteht auch Holsten zu (418). Also wollte Gott ψυχὴ ζῶσα-Wesen, Geschöpfe ἐν σαρκὶ ὄντες, ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες (Gal. 2, 20 — 2. Kor. 10, 3 u. a.). Was Gott will, ist gut. Also ist das physische ἐν σαρκὶ εἶναι, ἐν σαρκὶ περιπατεῖν an sich gut. — Erst δι' Ἀδὰμ — ἁμαρτήσαντος — kam die ἁμαρτία in diese Welt hinein, in welcher sie eben noch nicht war. Da nun die σάρξ nicht vor- oder ausserweltlich, sondern zu dieser Welt gehörig ist, so kam auch erst δι' Ἀδὰμ — ἁμαρτήσαντος die ἁμαρτία in die σάρξ Adams, in welcher sie bisher nicht wohnte, aber seither wohnte. Durch die Konstatierung eines historischen Anfangs und Eingangs der ἁμαρτία

in diese irdische Welt und hiermit in die σάρξ konstatiert der Apostel zugleich, dass das Wesen der σάρξ auch ohne die ἁμαρτία bestehen konnte und könnte. — Läge die ἁμαρτία im Wesen der σάρξ, so müsste die σὰρξ κτηνῶν, ἰχθύων, πτηνῶν (1. Kor. 15, 39) auch als ‚das Böse' vom Apostel angesehen worden sein, was nicht der Fall ist. Denn die ἁμαρτία, ‚welche in diese Welt erst kam', entstand in der rein geistigen Welt und wurde von dort zuerst in das geistige Element des Menschen, in das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, eingeimpft — und sank und drang nur so weit in diese Welt, als das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als Lebensprincip dringt d. i. in die σάρξ ἀνθρώπου. — Die übrige materielle κτίσις ist principiell (Gen. 1, 26) unterworfen dem Dienste der Menschen, — und erst infolge Adams Sünde dem Dienste der Thorheit und Verderbtheit, — nicht ohne fähig zu sein, an der ἀπολύτρωσις (R. 3, 24 — 8, 21, cf. 23) und dann auch an der δόξα (R. 5, 2 — 8, 21, cf. 3, 23) der menschlichen Kinder Gottes teilzunehmen.

δ. In der Vorstellung des Apostels liegt es, dass Gott auch die σάρξ als πλάκες σάρκιναι (2. Kor. 3, 3) benützt, um auch in der σάρξ das sittliche Gesetz walten zu lassen, um also auch die σάρξ dem Gottesgesetze dienstbar zu machen; nicht nur eine imaginäre σῶμα-Form, die σάρξ selbst ist der Heiligung fähig (1. Kor. 7, 34 — 2. Kor. 7, 1). Auf die somatisch-sarkische Unterlage als ethisches Mittel appelliert der Apostel, wenn er Gott vorstellt als ἀγαθουργῶν οὐρανόθεν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους (βρώματα, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας — 1. Tim. 4, 3) ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδιάς ἡμῶν (Act. 14, 17, cf. 16, 18), — wenn er durch Wunderwirkungen leibliche Übel behebt (Act. 14, 7—9), — wenn er an die σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (sarkische Regungen) (Phil. 2, 1 — cf. εὔσπλαγχνοι: Eph. 4, 32 — R. 12, 15 . . .) appelliert. — Der Apostel betont das oberste Eigentumsrecht (1. Kor. 6, 13. 19 — 2. Kor. 5, 10) des Schöpfers über den ganzen Menschen, dem daher auch

der Leib im Leben als ein vernünftiges, heiliges, gottgefälliges Opfer dargestellt werden kann und soll (R. 12, 1) zu Diensten für die Ehre Gottes (1. Kor. 6, 20 — Phil. 1, 20); auch dem Nächsten ist in sittlicher Ordnung ein Mitrecht auf das σῶμα τῆς σαρκός (1. Kor. 7, 3—5 und auf σαρκικά cf. c) zugesprochen und zwar auf dieses und nicht etwa auf eine ‚von der σάρξ scharf getrennte σῶμα-Form'; denn 1) substituiert in dieser Beziehung der Apostel selbst σῶμα mit σάρξ (1. Kor. 6, 16 — Eph. 5, 31, welche Stellen Lüdemann S. 66 Anm. positiv verleugnet), und 2) wäre mit dem Begriffe ‚σῶμα-Form' das ganze cap. 1. Kor. 7 ein nonsens. (Ad hoc erlaubt sich Lüdemann S. 66 Anm. zu erklären: ‚Hier erscheint der Trieb der σάρξ als neutral sinnlich . . .). — In demselben vollen Sinne des σῶμα τῆς σαρκός und dessen konkreten μέλη sollten nach der gottgedachten Idee Leib und Glieder gebraucht werden als Waffen der Gerechtigkeit (R. 6, 13). Dieselben Leibesglieder, die hingegeben wurden zu Diensten der Unreinigkeit und Ungerechtigkeit, dieselben sollen, also können geweiht werden der Gerechtigkeit zur Heiligung (R. 6, 19). Abgesehen also von dem geschichtlich verursachten und geschichtlich überkommenen Zustande ist die σάρξ an sich im σῶμα τῆς σαρκός des sittlich guten wie des sittlich schlechten Dienstes fähig. Ὅταν (sie thun es nicht immer, ja zum wenigsten, aber doch) γὰρ τὰ ἔθνη . . . φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ (R. 2, 14), so thun sie nicht nur noëtische Akte, sondern auch solche διὰ τοῦ σώματος (τῆς σαρκός) und da thut die φύσις des σῶμα τῆς σαρκός wohl mit, z. B. bei der ἀκοὴ πίστεως (Gal. 3, 2. 5); ein von der σάρξ ‚scharf getrenntes' σῶμα hört nicht, sieht nicht, kann nicht mit Händen Gutes arbeiten — 1. Kor. 12, 14—26; Eph. 4, 28), cf. Act. 28, 2. 4. 5. 7 u. a.

ε. Darum soll das σῶμα (selbstverständlich das konkrete σῶμα τῆς σαρκός) — in gebührender Weise — in Ehren gehalten (R. 1, 24), geliebt (Eph. 5, 29), geschont (Kol. 2, 23), nicht missbraucht (1. Kor. 6, 18), — geradezu als σάρξ, die

als eigene niemand hasst (Eph. 5, 29), besorgt (R. 13, 14), gesättigt (Kol. 2, 23), zur Gesundheit gepflegt werden (1. Tim. 5, 23); — denn das Verbleiben im Fleische ist notwendig (Phil. 1, 24), weder können wir aus dieser Welt hinausgehen (1. Kor. 5, 10), noch dürfen wir uns durch gegenseitiges Beissen und Fressen wechselseitig aufzehren (Gal. 5, 15). — Diese Sprache des Apostels ist nicht die Sprache, wie sie einem dualistischen, an sich bösen Principe gelten müsste. — (Unsere Gegner, welche auf Grund dieser Sprache sich ‚von jeder asketischen Betrachtungsweise der *σάρξ* frei' machen und asketische ‚Luftstreiche' nur der von der *σάρξ* scharf getrennten *σῶμα*-Form (1. Kor. 9, 27) zukommen lassen (Lüdemann 142—144), supponieren entgegen dieser apostolischen Sprache dem Apostel als sittliche und soteriologische Forderung: ‚Die *σάρξ*, dieses dualistisch widergöttliche Princip, muss vernichtet werden' (Lüdemann 99) — und zwar freilich nur objektiv durch Christus, subjektiv aber ‚mühelos' (142—144) und ‚ganz und gar der Askese ausweichend' (66 Anm.).

b) *Ψυχή* ist zum *πνεῦμα* nicht ein dualistischer, d. h. koordinierter, disjunkter, konträr entgegengesetzter Begriff, so dass — (wie unsere Gegner einmütig behaupten: Holsten 403, 404, Lüdemann 71, 78, Pfleiderer 67, 50, 53, 57....) — ‚eigentlich' die *ψυχή* an sich ‚jene unheimliche', ‚sündige Energie' (‚spontan wirksames Princip'), die Gott feindliche Gewalt' wäre. — Wäre sie dies, dann hätte der Apostel nicht auffordern können: *ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς* (Eph. 6, 6), — *ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα . . . ἀκούσω . . ., ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ* (Phil. 1, 27, cf. 2, 2), — *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ . . .* (Kol. 3, 23, — cf. auch *εὐψυχεῖν* Phil. 2, 19), — auch nicht: *πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις (ἀπὸ θεοῦ) . . . ὑποτασσέσθω* (R. 13, 1); — *ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου* (R. 11, 3) wäre kein Verbrechen; — *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν* (R. 16, 4, cf. Phil. 2, 30), — *ἐγὼ δὲ ἥδιστα*

δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν (2. Kor. 12, 15), — εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν . . . καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς (1. Thess. 2, 8) wären keine dankenswerten Opfer; — ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν (2. Kor. 1, 23) wäre eine Gotteslästerung.

Diese Denkweise des Apostels über ψυχή und der Nachweis, dass Paulus keine dualistische Heterogenesis für die ψυχή kennt (S. 112 f. 117 f.), lassen es nicht zu, 1. Kor. 2, 14: ‚ψυχικός' im physischen (und zwar dualistischen) Sinne nur zu lesen und daraufhin als ‚grundhaft und wesentlich schlecht' zu deuten; — sondern es ist hier ψυχικός nach anderweitigen Merkmalen der ἁμαρτία und demgemäss nach der ethischen Verfassung des — allerdings nach der irdischen Seite gekennzeichneten (cf. R. 13, 1 — 11, 3 — 16, 4) — Subjektes aufzufassen.

c) Doch ‚die ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist die ἁμαρτία selbst', — ‚alle ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist böse' (Holsten 403, 395, cf. Lüdemann 71, 74: ‚sündige Energie der dualistischen σάρξ')? — Auch dies können wir nicht — ohne weiteres — zugestehen.

Die ἐπιθυμία τῆς σαρκός, gerade als ‚Naturkraft', ‚Lebensäusserung', ‚naturnotwendige Offenbarung der σάρξ' (wie Holsten sagt: 395), ist eben eine Naturnotwendigkeit — wie die σάρξ-Existenz, — wie das physische εἶναι ἐν σαρκί (2. Kor. 10, 3 — Phil. 1, 24 u. a.), — und wie das ‚aus dieser Welt hinausgehen' (1. Kor. 5, 10) dem Menschen unmöglich, und das ‚wechselseitig aufzehren' (Gal. 5, 15) ihm unerlaubt ist. Mit der Einerschaffung des Menschen in diese Welt ist auch mitgesetzt eine der sarkinen Seite des Menschen wesensgemässe Wechselbeziehung mit dieser Welt, da ja die Fortdauer des sarkinen Bestandes von der stetigen Ergänzung von dieser Erdenwelt abhängig ist. Diese Abhängigkeit ‚offenbart, äussert sich' beim lebenden Menschen in der ἐπιθυμία τῆς σαρκός nach dem Erwerb, Besitz und Genuss der den sarkinen Bestand stetig er-

gänzenden Erdengüter. Wie der σάρξ-Bestand, so muss diese Lebensäusserung — oder vielmehr diese Lebenwollenäusserung der σάρξ in der ἐπιθυμία gottgewollt sein und ist gottgesetzt; andersartig als auf der Spur der ἐπιθυμία hat Gott die Ernährung und Erhaltung der σάρξ nicht eingeleitet. (Wer dies leugnet, der scheue sich nicht — etwa auf R. 6, 12 — 8, 13 — 13, 14 — 1. Kor. 5, 5 — Gal. 5, 16. 24 sich berufend — durch Nächstenmord und Selbstmord sich und den Nächsten zu beglücken und Gottes Ehre dadurch zu fördern.)

Selbstverständlich kennt also der Apostel 1) eine ἐξουσία φαγεῖν καὶ πιεῖν (1. Kor. 9, 4 — 1. Kor. 11, 22 — 10, 31), — eine ἐξουσία ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν (1. Kor. 9, 5, — cf. 1. Kor. 7, 2 — und 28: ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν — cf. 36. 38), — eine ἐξουσία τὰ σαρκικὰ θερίζειν (1. Kor. 9, 12. 11 — cf. 2. Thess. 3, 9); — 2) kennt er (wie bezüglich der tierischen σάρξ — 1. Kor. 9, 9 — cf. 15, 39, so auch) — eine ἀναγκαία χρεία (Tit. 3, 14) des Menschen, — auch des Christen (Tit. 3, 14), — auch der Heiligen (χρεία τῶν ἁγίων — R. 12, 13), — auch seine (des Apostels selbst) und nennt den λειτουργὸν τῆς χρείας μου mit Dank und Ehren (Phil. 2, 25 — 4, 14. 16 — R. 16, 2).

Für diese ἀναγκαία χρεία zu sorgen, stellt er als Pflicht dar (Eph. 4, 28 — R. 12, 13). Jeder arbeite mit seinen Händen — Gutes (Eph. 4, 28 — 1. Thess. 4, 11), wie es der Apostel selbst gethan (Act. 20, 34 — 1. Kor. 4, 12 — 1. Thess. 2, 9 — 2. Thess. 3, 8), — in der Hoffnung, von der Frucht der Arbeit einen Anteil zu haben (1. Kor. 9, 10), — damit jeder sein eigen Brot esse (2. Thess. 3, 12) — und habe, um mitzuteilen denen, die Not haben (Eph. 4, 28): — seinem Weibe (Eph. 5, 28. 29), seinen Kindern (1. Tim. 5, 10: τεκνοτροφεῖν — cf. 2. Kor. 12, 14: ὀφείλουσι . . . θεσαυρίζειν οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις), seinen Hausgenossen im Verwandtschaftsverhältnisse (1. Tim. 5, 16), im Arbeitsverhältnisse (1. Tim. 5, 18. 8 — R. 4, 4), den Gastfreunden (R. 12, 13),

— seinen geistlichen Lehrern und Führern (*ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν . . . ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκινοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς* — R. 14, 27 — Gal. 6, 6). — Und mit diesem Beschaffen, Geniessen und Mitteilen dessen, was die *σάρξ* nötig hat, kann nicht nur die Pflicht erfüllt werden, sondern kann und soll die Ehrung Gottes besorgt (*εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε* — 1. Kor. 10, 31), können und sollen damit ‚Gott wohlgefällige Opfer' (Phil. 4, 18) gebracht werden, — und hat dies ‚Gewinn (bei Gott) auf euere Rechnung' (Phil. 4, 14—17 — cf. Tit. 3, 14 — 2. Kor. 8, 10 — 9, 12). Es ist also nicht wahr die Unterschiebung Lüdemanns (65), ‚dass die *σάρξ* bestenfalls von dem Herrn gar nicht beachtet wird'.

Doch, sagt nicht der Apostel, dass wir die Welt gebrauchen sollen, als gebrauchten wir sie nicht . . . (1. Kor. 7, 31), also etwa, dass man die Erdenbrocken an sich, in sich und auf sich nehmen solle, ohne die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* zu achten und zu befriedigen? — Nach welchem Princip sollte dann die Auswahl, das Mass, beziehungsweise die Gestaltung der Erdenbrocken vor sich gehen? — Soll die Stelle 1. Kor. 7, 31 nicht als ein nonsens vor uns liegen bleiben, so müssen wir sie nach der apostolischen Unterscheidung des Menschen in einen *ἔσω* und *ἔξω ἄνθρωπος* erfassen und so zurechtlegen, dass der *ἔξω ἄνθρωπος* (*σάρξ*) der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* nach Massgabe der *χρεία* und *ἐξουσία* gewähre, ohne dass der *ἔσω ἄνθρωπος* von seiner Idealität sich losreisse und in den Genuss des Irdischen versenke. Dies rein durchzuführen, ist freilich nur denen ganz möglich, welche eine ganz besondere Begnadigung schon erfahren haben; darum ist 1. Kor. 7, 31 auch nur des Apostels *γνώμη* (V. 25) und nicht *ἐπιταγὴ κυρίου*. Der Apostel scheint es zu exemplifizieren in 1. Tim. 5, 23: *οἴνῳ ὀλίγῳ χρῷ — διὰ τὸν στόμαχόν σου καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας*, wobei die *ἐπιθυμία* als qualifizierter Gaumendurst missachtet erscheint. Dafür ist aber die *ἐπιθυμία*, dass der *στόμαχος*

seine behagliche Befriedigung und Beruhigung finde, substituiert (Lüdemann müsste sich hier sogar die Substitution durch *κοιλία* — 1. Kor. 6, 13 trotz des Ausblickes auf R. 16, 18 und Phil. 3, 19 — gefallen lassen, oder zu seiner Unterscheidung zwischen *σῶμα* und *σάρξ* noch eine analoge Unterscheidung zwischen *στόμαχος* und *κοιλία* erfinden). Wird der Wein nicht wegen der Eigenschaft, die dem Gaumen behagt, so wird er doch wegen einer anderen ihm eigenen Eigenschaft, die dem Magen oder dem Gemeingefühl behagt, begehrt und genossen. In einem solchen erst vermittelten Verhältnisse zum Wohlbefinden der *σάρξ*, die gar niemand hasst (Eph. 5, 29), stehen ja viele Erdengüter.

Der Apostel achtet aber auch die auf einen Besitz und Genuss unmittelbar gerichtete *ἐπιθυμία:* — so die *ἐπιθυμία φαγεῖν* und *πιεῖν*, d. i. das *πεινᾶν* und *διψᾶν* (R. 12, 20), — die *ἐπιθυμία γαμεῖν*, d. i. das *πυροῦσθαι* (1. Kor. 7, 9), — achtet in und mit der *ἔλπις* auch die *ἐπιθυμία τοῦ μετέχειν* (1. Kor. 9, 10 — Eph. 4, 28: *ἵνα ἔχῃ*) — wie auch die *ἐπιθυμία*, auch *δόκιμος εἶναι τοῖς ἀνθρώποις* (R. 14, 18 — cf. 15, 2 — 12, 17: *ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*); — und diese *ἐπιθυμία* kann (gegenüber 1. Tim. 4, 3: *ἐν ὑποκρίσει . . . κολυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων*), eventuell soll auch befriedigt werden [(nach Matth. 25, 35. 36) — 2. Kor. 7, 5 — 8, 13: *ἄνεσις*, — Kol. 2, 23: *πλησμόνη*, — Philm. 7, 20: *ἀνέπαυσεν*, — 2. Tim. 1, 16: *ἀνέψυξεν*)] durch das *ψωμίζειν* und *ποτίζειν* (*βρώματα γὰρ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν* — 1. Tim. 4, 3), — beziehungsweise *γαμεῖν* (: *βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν* — 1. Tim. 5, 14, — cf. 1. Kor. 7, — R. 9, 5), — beziehungsweise *μετέχειν*, *ἵνα ἔχῃ* [*τὸν ἑαυτοῦ ἄρτον* (2. Thess. 3, 12) — *καὶ ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* (Eph. 4, 28); *εἰ γὰρ ἡ προθυμία πρόκειται, καθὸ ἐὰν ἔχῃ εὐπρόσδεκτος, οὐ καθὸ οὐκ ἔχει* (2. Kor. 8, 12)], — beziehungsweise *ἔπαινον ἔχειν* (R. 13, 3) (*τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι* — R. 12, 10 — *τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν* — R. 13, 7). — Und indem der Apostel das *χαίρειν μετὰ χαιρόντων καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων* fordert (R. 12, 15), so

beschränkt er dies gewiss nicht nur auf die pneumatische Freude oder Trauer; denn er erweist ein Herz für die λειτουργία beziehungsweise κοινωνία ἐν τοῖς σαρκινοῖς (R. 15, 27), für die ἐπιθυμία-ρῦσθαι ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ (R. 15, 31), für die πτωχεία (2. Kor. 8, 9), θλῖψις (13), das ὑστέρημα (14.—9, 12), für die πύκναι ἀσθενείαι τῆς σαρκός (1. Tim. 5, 23) u. dergl. — Übrigens τίς γὰρ ἀνθρώπων οἶδεν (1. Kor. 2, 12) die pneumatische Freude oder Trauer des Nächsten, wenn diese nicht durch die Resonanz in der sarkinen ἐπιθυμία nach Sympathie . . . dem irdischen Nebenmenschen sich wahrnehmbar machte? Ebensolche ἐπιθυμία wird auch im Wahrnehmenden und dann Sichmitfreuenden oder Mitweinenden reflexionell mitspielen (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (Ph. 2, 1 — Eph. 4, 32 u. a.), wenn das wohlthuende Sichmitfreuen oder Mitweinen ‚in ungeheuchelter Liebe' (R. 12, 9) und ἐκ ψυχῆς (Eph. 6, 6 — Kol. 3, 23) geschieht.

Der Apostel anerkennt endlich für den Menschen eine φυσικὴ χρῆσις (R. 1, 26. 27) τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, τῶν βλεπομένων, τῶν προσκαίρων als τῶν τῆς σαρκός (Kol. 3, 2 — 2. Kor. 4, 18, R. 8, 5) vonseiten oder mittels der σάρξ. Zu dieser χρεία und χρῆσις τῶν τῆς σαρκός steht aber die ἐπιθυμία τῆς σαρκός als Korrelat, d. h. so, dass diese χρεία und χρῆσις ohne diese ἐπιθυμία nicht gedacht werden kann. — Da nun der Apostel die χρῆσις παρὰ φύσιν im Gegensatz zur φυσικὴ χρῆσις als ἁμαρτία konstatiert, so fällt ihm die ἐπιθυμία τῆς σαρκός in der φυσικὴ χρῆσις, d. h. im Ausmass der χρεία und ἐξουσία (s. o.) unter die Begriffe: τὰ καθήκοντα (R. 1, 28), τὸ εὔσχημον, τὸ καλόν (1. Kor. 7, 35. 37. 38): — darum darf man dem Apostel nicht die Theorie supponieren: ‚die ἐπιθυμία selbst' und ‚alle ἐπιθυμία ist böse'. — Nur die neben, über und gegen R. 2, 14. 15 von der ἁμαρτία im νόμος ἁμαρτίας auf Irrzwecke geleitete und verbildete ἐπιθυμία ist die sündhaft abnormale (R. 7, 8), — jene ἐπιθυμία, mit welcher ich Endliches begehre, als wenn es Göttliches wäre, oder als wenn es mir zur (Göttlichkeit) Selbstherrlichkeit verhelfen würde

(— und gewissermassen auch solche ἐπιθυμία, in welcher ich wohl von Gott, aber nur als dem Geber der irdischen Güter, nur solche Güter für meine hier gleichsam Gott ersetzende Herrlichkeit begehre, cf. 1. Kor. 15, 19), — jene ἐπιθυμία, in welcher ich παρὰ φύσιν und über oder gegen die ἀναγκαία χρεία nur irdische Güter begehre, — sowie die πρόνοια τῆς σαρκὸς εἰς solche sündhafte ἐπιθυμίας (R. 13, 14).

* Aber auch auf der Basis der von unseren Gegnern dem Apostel supponierten Theorien hätte doch immer wieder und ‚zum tausendstenmal die Frage auftauchen' sollen: ‚woher und wieso' kam nur das σάρξ-ψυχή-εἶναι als ‚Endlichkeit' als ‚dualistische Lebendigkeit' dazu, um vom Apostel gerade ‚ἁμαρτία' genannt zu werden?

a. Entweder ist die ‚Endlichkeit', das σάρξ-ψυχή-εἶναι, ‚gottgeschaffen' (Holsten, Pfleiderer . . .), dann nach Gottes Idee und Willen geschaffen: dann ist das ‚Gottgeschaffene' an sich doch keine ἁμαρτία. — Oder, es wäre das (von Gott eben nach Gottes Idee und Willen principierte) Princip der ‚Endlichkeit' einmal (— nicht unter Gottes Hand, ‚sofort und zugleich' mit der Erschaffung, sondern —) in wahn-‚souveräner aktiver Selbständigkeit' von Gottes Idee und Willen abgefallen, abgeirrt zum Ungehorsam, zur Übertretung: dann ist nicht die ‚Endlichkeit' des σάρξ-ψυχή-εἶναι die ἁμαρτία, sondern eben die wahn- beziehungsweise blind-‚souveräne Selbständigkeit' der korrelate Abfall, die Abirrung von Gottes Idee und Willen zum Ungehorsam konstituieren den Begriff der ἁμαρτία.

b. Entweder ist die ‚dualistische Lebendigkeit' (Materielebendigkeit) ein von Gott ‚nicht abzuleitendes', ‚in aktiver souveräner Selbständigkeit' ewig gegenüberstehendes ‚Princip des Seins' (Lüdemann): dann sind die dualistischen, ewig dualistischen Daseinskategorien gegeneinander nicht ‚abnormal' (Lüdemann 81), das Konträr-Disjunkte kann für einander nie ‚Norm' sein, — das eine vom anderen nicht abzuleitende Sein kann kein παράπτωμα,

keine ἁμαρτία sein, — zwischen ‚in aktiver Selbständigkeit Souveränen' kann von einer παρακοή oder ὑπακοή keine Rede sein, — ebensowenig wie von einer παράβασις; denn sie sind ja eben ewig konträr-disjunkt. — Oder, würde von dem einen Princip oder dessen Apostel erklärt werden, dass der objektive Bestand des anderen Princips eine objektive ἁμαρτία sei: so wäre hiermit erklärt, dass der Bestand des anderen gegen des ersteren Principes Idee und Willen aus einem vorherigen, vom ersteren Princip gedachten, gewollten = geschaffenen Bestande in den anderen (sich abgeleitet) abgeirrt, abgefallen wäre im Ungehorsam zur Übertretung ins Konträr-Disjunkte: es wäre also von dem ersteren Principe oder dessen Apostel erklärt, dass der Bestand des anderen nicht ein ursprünglicher, also nicht wirklich dualistischer, sondern (etwa ein im subjektiven Souveränitätswahn dualistisch eingestellter), objektiv ein abgeirrter, abgefallener Bestand — das heisst ἁμαρτία! — sei.

Mögen unsere Gegner ‚in einer kurzen Erinnerung an das collegium logicum' (Lüdemann 23) selbst entscheiden: Datur tertium?

XIII.

Der Mensch als ΕΙΚΩΝ ΘΕΟΥ.

Der Apostel bezeugt und lehrt 1. Kor. 11, 12: ὁ ἀνὴρ . . . ἡ γυνὴ . . . τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ — und zwar 1. Kor. 11, 9: ἐκτίσθη ἀνὴρ . . . γυνὴ . . . (cf. R. 9, 20 — Act. 14, 14 — 17, 24—29). Wenn nun der Apostel

	in 1. Kor. 11,	8.	die	Lehre	von	Gen. 2, 21—23,
	in „	9.	„	„	„	„ 2, 18—20,
	in „	11.	„	„	„	„ 1, 27b,
	in „	12.	„	„	„	„ 1, 28 recipiert, und
wenn er in	„	7.	konform	mit	„	1, 26. 27a

schreibt: so ist evident, dass er in diesem Nebenverse 1. Kor. 11, 7: *ἀνὴρ μὲν . . . εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ . . . γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν* nichts Unbiblisches, nichts Originelles hat sagen wollen, sondern eben nur Gen. 1, 26. 27a recipiert hat u. zw. nur in dem Sinne und mit dieser Beziehung recipieren konnte, recipieren musste und recipiert hat, wie diese Stelle der Autor in Gen. 5, 1 — 9, 6 eben autoritativ interpretiert hatte.

Die Genesisworte beziehen sich auf den männlichen und weiblichen Teil des generischen Menschen (cf. 1, 27a. und b: nach Gottesbilde schuf er ihn (den Menschen), Mann und Weib schuf er sie (die Menschen)). Da aber der Apostel in seiner Argumentation 1. Kor. 11, 7—12 mehr das in und auf der Ebenbildlichkeit Gottes begründete Moment der den Schöpfer repräsentierenden Herrschaft des Menschen über die Erde braucht, und da das Weib seinen Ursprung von dem Manne hat (1. Kor. 11, 8 = Gen. 2, 21—23) und nur zu dessen Hilfe geschaffen ist (1. Kor. 11, 9 = Gen. 2, 18—20), so dass speciell der Mann die Herrschaft auf der Erde führt, die sich nach Gen. 3, 16 auch über das Weib erstreckt, das Weib also nur in Abhängigkeit vom Manne die Herrschaft ausübt: so erklärt es sich, dass der Apostel Gen. 1, 26 zunächst auf Gen. 2, 7 (den Mann) und dann in entsprechender Weise auf Gen. 2, 21—23 (das Weib) anwendet.

Es ist unbestritten (cf. Holsten, das Evang. d. Paulus S. 432; Lüdemann S. 91 in der ausweichenden Übersetzung von 1. Kor. 11, 7; Holtzmann a. a. O. — u. a.), dass —, wenn es eine *εἰκὼν θεοῦ* giebt, — diese —, weil Gott ein *πνεῦμα* ist, — auch nur in einem *πνεῦμα* gegründet sein kann. Ist der Mensch eine *εἰκὼν θεοῦ*, so ist es sein (das menschliche, cf. u. 2b) *πνεῦμα*, welches eine *εἰκὼν* des *πνεῦμα θεοῦ* ist. Der Mensch als Geschöpf (Gen. 1, 26. 27a) ist eine *εἰκὼν θεοῦ* genannt (1. Kor. 11, 7) und er ist eine solche in seinem Lebensprincip dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*

(der Geistseele, cf. VI. u. VII.). Nach Art Gottes ist das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου eine individuelle Substanz der Gott ebenbildlichen Thätigkeiten νοεῖν und (der durch νοῦς geformten καρδία-Thätigkeit) θέλειν, (cf. R. 11, 34 — 1. Kor. 2, 16 — R. 1, 10 — 2, 18 — 12, 2 — 15, 32 u. a.). Diese geschaffene Geistseele, als eine dem Schöpfer ebenbildliche φύσις, ist fähig (wenn nicht unwürdig) einerseits unmittelbar mit dem Gottesgeiste zu verkehren (R. 1, 21 positiv gefasst; — 2, 15 — 4, 3. 20 — 7, 7. 14 u. s. w.), andererseits eben als eine höhere φύσις, (insofern dieselbe in der ἁμαρτία nicht gelähmt ist), — und nicht etwa nur durch eine graduelle Überlegenheit in der mit seinem Leibe gleichartigen φύσις — die Herrschermacht über die Erde zu führen (1. Kor. 11, 7 — R. 8, 12 — zurückweisend auf Gen. 1, 26—28 — 4, 7b). — Dass das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, als ein Geschöpf (1. Kor. 11, 9. 12 — Hebr. 12, 9) nicht a se, nicht unendlich, nicht ewig, nicht absolut heilig ist (Holsten 378 f., Pfleiderer 66 f.) macht wohl die Gleichheit oder dualistische Ebenbürtigkeit unmöglich, nicht aber die Behauptung von 1. Kor. 11, 7 — Act. 17, 28. 29.

Auf der Flucht vor diesen Wahrheiten wagen unsere Gegner die ungeschicktesten und entsetzlichsten Fälschungen.

1. Lüdemann übersetzt 1. Kor. 11, 7: ἀνὴρ μὲν . . . εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ mit ‚Vorzug der kraftvollen männlichen Gestalt' (91). Ja, warum soll denn hier εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ die biblische Bedeutung, die sie sonst an allen übrigen Stellen behält, verlieren? Warum soll der Gen. θεοῦ unterdrückt werden? Oder, warum soll der unsinnige Vergleich einer ‚kräftigen männlichen (σάρξ-)Gestalt' mit dem πνεῦμα θεοῦ gewagt werden, welches Wagnis der Apostel R. 1, 23 doch als Sünde und V. 22 als Dummheit geisselt?

2. Wenn 1. Kor. 11, 7 als vom irdischen Menschen geltend zugegeben werden soll, so müsse man wissen, dass

der Apostel dies von den schon christlichen Korinthern prädicierte, dass also ‚der Mensch diese Eigenschaft als εἰκὼν θεοῦ zunächst von Christus, von welchem die Aussage im absoluten Sinne gilt, bezogen habe' (Holtzmann), und zwar, wie Pfleiderer S. 135 nach 2. Kor. 3, 18 oder wie Holsten (73) anweist, nach Gal. 3, 27 (cf. 4, 19): Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνδύσασθε, — wozu derselbe bemerkt: ‚Man würde den Sinn des Paulus verfehlen, wenn man' den Sinn dieses sowie des nachfolgenden Verses ‚nur auf das Ethische beschränken wollte'. — Dagegen meinen wir: a) Hätte der Apostel 1. Kor. 11, 7 in welchem immer Sinne von Gal. 3, 27 gedacht, so hätte er, — wie Männer und Weiber in unterschiedsloser Weise auf Christus getauft sind und Christum angezogen haben, (denn ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . . οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ . . .: Gal. 3, 28), — auch in unterschiedsloser Weise den ἀνήρ und die γυνή εἰκὼν θεοῦ genannt und nicht gerade nach Gen. 2, 7 und 21—23 unterschieden. b) Wenn nach Lüdemann (91) ‚das πνεῦμα des regeneratus das menschliche gar nicht ist', so ist auch das christliche Subjekt gar nicht eine εἰκὼν θεοῦ, — sondern es kommt auf die Aussage hinaus: Das dem menschlichen Subjekte (behufs Christsein) immanente πνεῦμα θεοῦ ist eine εἰκὼν zu sich selbst, d. h. a ∼ a. Jeder Elementarlehrer lehrt die Evidenz von a = a.

3. Behaupten Holsten (72 f. 422 f.), Baur (Christl. Kirche, 2. Aufl., 310 f.), Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Th. 1871, S. 502 f.), Biedermann (Christl. Dogmatik, 238 f.), Lüdemann (92. 111 f.), Pfleiderer (Paulinismus, 131 f.), Urchristentum, 213 f., cf. Godet, II. 417; Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, 1886, S. 121 f.); Holtzmann, Zeitschr. f. w. Th. 1884, 129 f.; 1888, 279 f.) u. A., ‚dass Paulus Gen. 1, 26. 27 mit 31. wohl gekannt, aber nicht in 1. Kor. 11, 7 auf den irdischen Menschen, sondern in 1. Kor. 15, 45. 47 auf die Schöpfung eines präexistenten ἄνθρωπος ἐπουράνιος bezogen habe.

Wieso kommt 1. Kor. 15, 45 zu dieser Supposition?

Holtzmann schreibt: In 1. Kor. 15, 45f.: *Οὕτως καὶ γέγραπται ‚Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν‘ (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν).* 46: *Ἀλλ᾽ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* 47: *Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.* 48: *Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.* 49: *Καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου . . .* — scheint das *ἐγένετο* auch für das zweite Glied eine Beziehung auf einen göttlichen Schöpfungsakt zu verlangen. Bezöge man es da auf die *ἀνάστασις*, so würde es beim ersten ein Werden, beim zweiten einen Übergang nur aus einem Zustand (*σάρξ*) in den anderen (*πνεῦμα*) bezeichnen. Konsequent scheint daher nur Holsten verfahren zu haben, wenn er das *ἐγένετο* für das zweite Glied auf Gen. 1, 26: *ποιήσαμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν*, d. h. auf die Schöpfung des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* bezieht, und zwar desselben, von welchem V. 47 gesagt ist: *ὁ δεύτερος* (= 45: *ἔσχατος*) *ἄνθρωπος ‘ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*; denn der *ἐξ οὐρανοῦ* Kommende muss auch ein *ἐν οὐρανῷ* Gewesener (Präexistenter) gewesen sein.[1]) — Wir schliessen an den letzten Satz an und sagen: ‚dann scheint‘ der *ἐκγῆς* Kommende ‚auch zu verlangen, dass‘ er ein *ἐν γῇ* Gewesener (Präexistenter) gewesen sein müsse. Der *ἄνθρωπος ἐκ γῆς* war gewiss noch nicht *ἐν τῇ γῇ*; es bezeichnet also im ersten Gliede das Kommen *ἐκ γῆς* (oder

---

[1]) Merkwürdig, dass unsere Gegner hier so die Ursache des *ἐγένετο* d. i. den Schöpfungsact (statt die im *ἐγένετο* dargelegte Auswirkung, welcher immer göttlichen Willensform) so pressen, um auch die Erschaffung des fingierten *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* herauszupressen, — während sie doch an die Erschaffung des Adams durch Gott eigentlich doch nicht glauben. Adam ist ihnen ja *σάρξ*, hervorgegangen aus einem dualistischen Princip und ‚eigentlich, bei tieferer Fassung des Gedankens (!), nur Personifikation des Princips der natürlichen Menschheit und sein Thun nur Erscheinung des dualistischen Princips‘ (Pfleiderer, 44).

das ἐγένετο für das erste Satzglied) gewiss eine Schöpfung. Der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ war schon ἐν οὐρανῷ als ein vor seinem Kommen Präexistenter; es bezeichnet also im zweiten Gliede das Kommen ἐξ οὐρανοῦ (oder dasselbe ἐγένετο für das zweite Glied) gewiss keine Schöpfung. — (Die Frage um die ‚Entstehung' des vor seinem Kommen Präexistenten bleibt in 1. Kor. 15, 45—47 offen, und ist von da an zurück erst wieder eine vielfache Frage, die offene Frage nämlich um das Wunderbare oder Nichtwunderbare des γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (R. 1, 3) und — wenn die mit ὁρισθέντος . . . (R. 1, 4) angeregte Frage, ob in ‚J. Chr.', ‚J. Chr. dem Herrn' (R. 1, 1. 4), dem γενομένῳ ἐκ σπ. Δ. κ. σ., etwas Himmlisches-Dynamisches oder Substantielles lag, erledigt ist, dann erst — die offene, wieder vielfache Frage um die Art und Zeit der Entstehung des im γενόμενος ἐκ σπ. Δ. κ. σ. liegenden Himmlischen). — Mit Rücksicht darauf, dass der Himmlische Phil. 2, 6—8. durchgemacht hat, und mit Beachtung dessen, dass in 1. Kor. 15, 1—58. die Verheissung gegeben ist, dass wir nach unserer Auferstehung (21. 22) auch am Leibe (35—44. 53. 54) das Ebenbild tragen werden (40. 49, R. 8. 29a) dessen, der für uns gestorben, begraben und vor uns auferstanden und in den Himmel aufgefahren (3. 4. mit 47. und R. 8, 34: Χ. ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ), im Himmel vor unserer Auferstehung wohl präexistent wurde und ist als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (20), als πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (R. 8, 29b), und zwar πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων — eben als πνεῦμα ζωοποιοῦν (1. Kol. 1, 18, cf. 1. Kor. 15, 45): — verlangt das ἐγένετο im zweiten Gliede vom 1. Kor. 15, 45 gewiss keinen göttlichen Schöpfungsakt. Beachten wir, in der Aussage: ἐγένετο . . . ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν das passive Moment in ἐγένετο, wobei der Apostel den Vater als den Erweckenden und Verherrlichenden, den ἔσχατος Ἀδὰμ als den Erweckten und Verherrlichten (15. — Phil. 2,

9. u. a.) — und das aktive Moment in ζωοποιοῦν, wobei er Christum als den Erwecker und Verherrlicher und uns als die Erweckten und Verherrlichten (22. 45—49. Phil. 3, 21 — 2. Kor. 3, 18 u. a.) bezeichnet; überdies dass der ἔσχατος Ἀδὰμ als ἀπαρχὴ τ. κ., πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς und zwar ἐκ νεκρῶν (s. o.) geschaut wird: so ergiebt sich, dass das fragliche ἐγένετο umfassend den Anfang des αἰὼν μέλλων (Eph. 1, 21 — 1. Tim. 4, 18; cf. R. 8, 18 — 1. Kor. 3, 22) für Christus bei Seiner, für uns bei unserer Auferweckung Umwandlung und Verherrlichung bezeichnet. — Es ist demnach die ungeschickteste Willkür das ἐγένετο für das zweite Satzglied in 1. Kor. 15, 45 primär (wie von Holsten u. a.) oder sekundär (wie von Pfleiderer S. 134, u. a.) auf Gen. 1, 26 zu beziehen. Denn a) lässt sich 1. Kor. 15, 45 nicht auf Gen. 1, 26 beziehen, weil dieses ἐγένετο bestimmt ist: α) es ἐγένετο eben der ἔσχατος Ἀδάμ und als solcher β) ἐγένετο ἔπειτα, also nach der Schöpfung des irdischen Adam; — b) lässt sich Gen. 1, 26 nicht auf 1. Kor. 15, 45 beziehen; denn der in V. 26 ausgesprochene Ratschluss Gottes ist erst im V. 27 als verwirklicht dargelegt und dieser lautet: ‚Und Gott schuf den Menschen (neue Art der Schöpfung) nach Seinem Ebenbilde; nach Gottes Ebenbilde schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie' (konkret). Dazu V. 28: ‚Und Gott segnete sie. Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehret euch.... V. 29: ‚Siehe, ich gebe euch jedes Kraut ... Baumfrucht ... zur Nahrung' ....' — Es ist nicht erwiesen, ob ἐν οὐρανῷ Kraut wächst; dass aber, wenn es dort wächst, es das πνεῦμα ζωοποιοῦν, von welchem in 1. Kor. 15, 45 die Rede ist, nicht braucht, sagt der Apostel ausdrücklich: Act. 17, 25, — und dass im Himmel οὐκ ἄρσεν καὶ θῆλυ, sagt er in Gal. 3, 28.

Wir können schliesslich kurz sagen: Paulus redet überhaupt nie von einer Entstehung, oder speciell ‚Schöpfung' eines präexistenten ἄνθρωπος ἐπουράνιος.

Woher diese Fiktion eines vor Adam präexistenten *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*? ‚Dieser Begriff... ist eine Schöpfung seines (des Apostels) Denkens, aber er war ohne Zweifel durch gewisse jüdische Vorstellungen nahe gelegt' (Weizsäcker 124). ‚Im Zusammenhange mit dem Dualismus der paulinischen Weltanschauung überhaupt existiert auch der Mensch und die Menschheit in einer doppelten Form (dualistischen Form?), deren jede ihren reinen (dualistischen?) Gegensatz (der Form?) an der anderen hat' (Holsten 74). ‚Den himmlischen Menschen nach dem Bilde Gottes denkt nun Paulus als ein Geschöpf Gottes (*κατ' εἰκόνα τετυπῶσθαι τοῦ θεοῦ*)' (Holsten 74). Dieses Citat in der Klammer figuriert hier wie eine paulinische Stelle, ist aber entnommen aus Philo Leg. alleg. (Mangey p. 49): ‚*διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος· ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος. ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σπόραδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ. τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου*'. — Richtig bemerkt Pfleiderer (143): ‚Der Nachweis fremden Ursprungs paulinischer Ideen wäre erst noch zu führen'. Dann sagt er (141): ‚Wir werden auch nicht nötig haben jüdische oder alexandrinische Philosopheme, wie das vom ‚himmlischen Idealmenschen' oder ‚Adam Kadmon', herbeizuziehen'. . . . ‚Die Präexistensvorstellung ist das in die Vergangenheit geworfene Spiegelbild von dem Anschauungsbilde, unter welchem die Phantasie des Paulus (?) den erhöhten und verklärten Christus gegenwärtig im Himmel lebend dachte'. Auch Holsten gesteht (72): ‚Wie Paulus sich den Himmelsmenschen ... gedacht habe, ist nicht ausdrücklich erwähnt', (selbstverständlich, weil, wie gesagt, er überhaupt nie von einem solchen redet), — ‚aber aus dem Gegensatze ... des Erden- und Auferstehungsleibes und aus den Folgerungen hieraus lassen sich die Prädikate ... auffinden'.

Zu welchem Zwecke ist diese Fiktion gemacht?

a) ‚Aus dem Bedürfnis der Begründung' dessen, dass Christus πνεῦμα ζωοποιοῦν werden konnte, ‚schreitet man zu der Idee der Präexistenz u. s. w.' Und da ‚warf das Bild des Erhöhten seinen Reflex zurück in den leeren Raum...', für welchen (leeren Raum) man den υἱὸς θεοῦ keineswegs als θεὸς ὁ λόγος' (Pfleiderer 134. 135. 139), ‚nicht als eine Selbstunterscheidung in Gott', ‚nicht als einen hypostatischen λόγος', ‚nicht als Zeugung des Sohnes im Sinne der Dogmatik' (Holtzmann a. a. O.) anerkennen will. Holsten (74) bestimmt lieber den präexistenten υἱὸς θεοῦ durch ‚ἰσάγγελος' mit Berufung auf Luk. 20, 35. 36: (‚Kinder der Auferstehung ... den Engeln gleich' ...) und fälscht das Subjekt von dem Prädikate ἰσάγγελος, — anstatt Phil. 2, 6: Χρ. Ἰ. .... ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ anzuerkennen. Denn, ‚es lag einmal im Wesen der paulinischen Messiasidee, den Messias als Menschen zu denken' (75). So auch die übrigen. — Dieselben (cf. Holtzmann a. a. O.) vereinigen in Jesus Christus drei Wesen: 1) Jesus, den γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (R. 1, 3, wozu Holsten (424) υἱὸς Ἰωσὴφ υἱοῦ Δαυίδ, wohl als ebenso ‚genuin paulinisch' wie oben ‚ἰσάγγελος', hinzusetzt), als ‚Resultat eines Naturverlaufes', ‚nicht gezeugt vom heiligen Geiste', — ohne eigenen νοῦς, — in welchem sich, trotz des Mangels eines eigenen νοῦς, gleichwohl doch ‚schon, wenn auch in inadäquater Weise der Gottessohn im nationalen Sinne (R. 9, 4?) darstellte; — 2) den υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα (R. 1, 4), d. i. den ἄνθρωπος ἐπουράνιος, welcher als πνεῦμα τ. ἀνθρ. in dem Jesus κατὰ σάρκα den νοῦς ersetzte; — 3. das πνεῦμα θεοῦ, denn ‚es gehört zum Wesen des Messias im jüdischen Bewusstsein, dass der Geist Gottes in ihm sei' (Holsten 75).

b) Andererseits hat diese Fiktion den Grund und Zweck, jene Momente des γένος θεοῦ ἐσμεν (Act. 17, 28. 29), — d. i. das Geistsein des menschlichen Lebensprincips (πνεῦμα τοῦ

ἀνθρώπου — 1. Kor. 2, 11) und hiermit auch die natürliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (εἰκὼν θεοῦ — 1. Kor. 11, 7), — welche man dem Gottesgeschöpf ‚Mensch' ableugnet, irgendwo zu unterbringen.

So musste die dualistische Weltanschauung sich die ‚Bahnen brechen'.

XIV.

Ursprünglicher Zustand des ersten Menschen.

Dieser Frage haben wir in den Art. XII. u. XIII. apagogisch schon vorgearbeitet.

Sind die vier Thesen in Art. VII. S. 117 f., kurzgefasst in der speciellen These: ὁ (ἀνήρ . . . ἡ γυνή) ἄνθρωπος . . . ἐκ τοῦ θεοῦ (1. Kor. 11, 12 und zwar κτίσθεις — 11, 9), Lehre unseres Apostels, so hat er hiermit schon einen ursprünglich guten Zustand der Menschen gedacht und gelehrt. Der Zustand ist begründet (ἐξ Αὐτοῦ, διὶ Αὐτοῦ) und charakterisiert in der allgemeinen These: καὶ εἰς Αὐτὸν τὰ πάντα (R. 11, 36). [Die Unterwerfung der vernunftlosen Kreatur der Eitelkeit (konkret: den von Gott abgewendeten und doch noch herrschenden Menschen) stellt der Apostel als etwas Abnormales hin (R. 8, 20); die ursprüngliche Norm war die Unterwerfung (Dienst) der vernunftlosen Kreatur der vernünftigen Kreatur und durch diese Gott dem Schöpferherrn (εἰς Αὐτόν). Denn] Καὶ ἡμεῖς, auch die Menschen waren durch das ins Menschenherz eingeschaffene Gesetz — R. 2, 15 — zugeordnet εἰς Αὐτόν (1. Kor. 8, 6), — also in einem vor Gott guten Zustande. — Wenn Holsten (418) und seine Anhänger die Lehre des Apostels zugestehen, dass ‚der erste Mensch ist durch den Willen Gottes geschaffen', so sollten sie zugleich auch schon zugestehen, dass er nach dem Willen Gottes geschaffen ist. Τὸ θέλημα

τοῦ θεοῦ ist aber τὸ ἀγαθόν (R. 12, 2): also ist der nach dem guten Willen Gottes geschaffene Mensch als gut geschaffen.

‚Nicht die leiseste Spur', nicht eine Silbe lässt sich bei Paulus finden' — (nämlich von Usteri, Paulin. Lehrbegriff, 6. Auflage, S. 28, — Holsten (S. 420) . . . Pfleiderer (S. 61)) — ‚von der Lehre über eine mit dem Fleischsein vorgegangene historische Veränderung' ‚durch den historischen Sündenfall Adams'; ‚vielmehr schliesst Paulus eine solche deutlich aus' und zwar in 1. Kor. 15, 48: οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί (welche Schlussform mit dem aus V. 45 gebildeten ψυχικός wiederholt wird). — Cf. hierzu XVI. 7. a. b. u. XX.

‚Die leiseste Spur', ‚die eine Silbe' finden wir in der Aussage Eph. 4, 22, dass der Mensch im unerlösten Zustande, (der für den im Erlösungszustande, als erneuerten, sich Befindlichen ein alter genannt ist), ein ἄνθρωπος ‚φθειρόμενος' ist und zwar κατὰ τὰς ἐπιθυμίας (τῆς σαρκός? Wohl, zunächst aber) τῆς ἀπάτης. Dieses ‚Verderbtsein' kann ‚zufolge der Begehrungen des Truges' der einzelnen Persönlichkeiten gedacht sein, obwohl es auf die auch in Frage stehenden, durch die Taufe erlösten Kinder nicht zutrifft; aber jedenfalls gilt es auch von dem ersten Menschen; auch er war ein φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης. Der Apostel behauptet ausdrücklich diese Geltung in 1. Tim. 2, 14: Ἀδὰμ οὐκ (πρῶτος — cf. 13) ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα (εἶτα Ἀδὰμ) ἐν παραβάσει γέγονεν, womit er Gen. 3, 6 wiedergiebt. Er konstatiert genau, dass der erste Mensch ‚verdorben' worden ist durch den ‚Betrug' der ‚Schlange' (2. Kor. 11, 3) und bestimmt hiermit genau den Anfang und den Erklärungsgrund des Verderbtseins. Ward der erste Mensch ‚verdorben' worden, so war er früher von Natur aus unverdorben, oder in statu integritatis; ward er irregeführt, ‚betrogen', so stand er vordem von Natur aus in der Wahrheit. — Hätte der Apostel den ersten Menschen als urständlich von Natur aus böse gedacht, so

hätte er den φθειρόμενον (durch den Übergang vom ursprünglich Bösen zum Konträren, d. i. Guten) als gut (geworden) erachten müssen. Dieses, sowie auch jenes nonsens, das Abnormale, das Verdorbene als irgend einen Urzustand zu denken, hat sich unser Apostel nicht schuldig gemacht.

‚Die leiseste Spur', ‚die eine Silbe' finden wir auch darin, dass das εἶναι ὑφ' ἁμαρτίαν (R. 3, 9) auf einem πεπραμένος εἶναι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (R. 7, 14) gegründet ist. — Das ‚verkauft worden sein' und ‚erschaffen worden sein' sind wohl unverwechselbare Begriffe; zweifelsohne folgt dem ‚erschaffen worden sein' das ‚verkauft worden sein' historisch nach: Der Zustand der Existenzphase vor dem ‚verkauft worden sein' dürfen wir aber ganz wohl den status integritatis nennen.

‚Die leise Spur', ‚die eine Silbe' finden wir auch in dem Walten eines ἕτερος νόμος ἐν τῇ σαρκί (R. 7, 23), und dem auf dem letzteren sich gründenden Widerstreben der σάρξ gegen das pneumatische Gesetz (Gal. 5, 17). — Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ besagt doch, dass Gott bei der Schöpfung weder ein dualistisches Princip (cf. 1. Kor. 8, 4) habe miterschaffen lassen, noch dem Teufel eine solche Miterschaffung zugestanden habe (cf. 2. Kor. 6, 14. 15). Der νόμος ἕτερος kann also weder von einem Anderen ‚sofort und zugleich mit dem Existentwerden des Menschen', — noch von dem ‚heiligen' ‚guten' Schöpferwillen (R. 7, 14 — 12, 2) zugleich und koordiniert zu dem νόμος θεοῦ ἐν ταῖς καρδίαις (τῇ φύσει) γραπτός (R. 2, 15. 14) gesetzt worden sein. Er kann nur a) als ein später eingetretener ein ἕτερος genannt sein, — und b) kann er nichts heterogen Originelles sein, sondern nur in dem, oben schon angedeuteten, Missbrauch von seiten des Satans und der Abwendung von Gott (παράπτωμα) und dem Sichfehlstellen und Sichfehlhalten (ἁμαρτία) von seiten des ersten Menschen den Ursprung haben, — und dann nach dem κατάκριμα in dem

überlassenen Missbrauch des Satan und dem passiven Fehlstehen der gottgeschaffenen φύσις zu dem göttlichen Herrn begründet sein.

‚Die leise Spur', ‚die eine Silbe' finden wir auch in dem Postulate:[1]) ἀνα-νεοῦσθαι[2]) τῷ πνεύματι τοῦ νοός (Eph. 4, 23) — d. h. ‚wieder', ‚zurück', ‚von vorne' im Geiste (des Gemütes, der praktischen Vernunft) anheben; — doch ja nicht die alte Existenzweise (die nun der alte Mensch, der verdorbene genannt wird) von vorne an wieder entwickeln; diese (diesen) legen sie eben ab (22): ἀποθέσθαι ὑμᾶς . . . τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον; hiermit bliebe (freilich nur theoretisch) als Subjekt: der, wie früher, auf das geistige Ziel ausblickende, demselben zustimmende, danach sich sehnende ἔσω ἄνθρωπος — und der dem verderblichen Streben kontradiktorisch sich verhaltende ἔξω ἄνθρωπος. Die Ablegung jener alten Existenzweise, des alten Menschen, die (der) sklavisch gebunden ist an den Satan ‚zu seinem Willen', ist dem Menschen aus sich selbst unmöglich (R. 7, 14 — 8, 2). Objektiv: Es muss Gotteskraft zur Verneuerung des ἔσω ἄνθρωπος einsetzen (R. 5, 5 — 8, 2 — 1. Kor. 1,) und dadurch demselben nun das Vermögen verleihen, die Satansmacht aus der Domaine des ἔξω ἄνθρωπος zurückzuscheuchen; — subjektiv-passiv: Der Mensch kann und soll die Gotteskraft annehmen (d. h. als ἔσω ἄνθρωπος die Gotteskraft aufnehmen, als ἔξω ἄνθρωπος dem verderblichen Streben kontradicieren, sich entziehen); subjektiv-aktiv: (als ἔσω ἄνθρωπος der schon früheren Einsicht gemäss, als ἔξω ἄνθρωπος dem früheren Frondienst zu Satans Willen konträr), den ‚neuen (blanken, relativ zu dem verdorbenen)

---

[1]) Dieses ist in V. 17 gestellt und, nachdem in V. 21 eine Verdeutlichung angekündigt worden, in V. 22—24 verdeutlicht.

[2]) Wenn die Aktivität zum ἀποθέσθαι (22.) und ἐνδύσασθαι (24.) dem Betreffenden nicht abgestritten werden kann, so braucht und kann die mediale Bedeutung des ἀνανεοῦσθαι (23.) nicht mehr bestritten werden.

Menschen, wie er nach Gott geschaffen worden ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit anziehen' (V. 24). Durch diesen Prozess — sagt der Apostel (V. 23) — ‚erneuern sich'[1]) die Menschen; sie heben wieder von vorne an eine Existenzweise, die schon einmal dagewesen war, und von der man abgekommen ist dadurch, dass man die ursprüngliche Existenzweise durch ein Verderben unterbrochen hat. Wenn sie sich nun damit wieder erneuern, dass sie sich eine Existenzweise ‚in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit' aneignen, so muss die ursprüngliche, auf die sie sich zurückversetzen, auch schon eine ‚in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit' (konträr zur Sünde, als Lüge: Eph. 4, 22 — R. 1, 25) gewesen sein (cf. 1. Kor. 11, 12. 7). — Die ‚Taufe' und ‚das neue Leben' (R. 6, 3. 4) erklärt der Apostel als ein ‚Einwachsen' (5) in Christus, ein Mitleben mit Christo (8) und so ein ‚Leben für Gott' (11), ein ‚Dienen für Gott' (22), womit die eigene ‚Heiligung' und das eigene ‚ewige Leben' gewonnen wird (22, cf. Tit. 3, 7). In der Taufe ersieht aber der Apostel nur eine *ἀνα-καίνωσις πνεύματος ἁγίου* beziehungsweise nur eine *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 5) und zwar eben mit Rücksicht auf 2. Kor. 11, 3 — 1. Tim. 2, 14 — R. 5, 19. 12 f. — Wie nun der Erlöste ‚die Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit' und hiermit das ‚ewige Heilsleben' erreicht, dadurch erreicht, dass er ‚in Christo lebt' (R. 6, 5. 8. 11) beziehungsweise Christum in sich leben lässt (Gal. 2, 20), so ist Adam in ‚Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit' gewesen und hiermit die Zuversicht auf das ewige Leben gehabt (R. 6, 22. 23), solange (d. i. vor dem *παράπτωμα*, vor der

[1]) Bei vielfacher Synonymität von *κτινός* und *νέος* ist doch folgender Unterschied zu wahren: *καινός* (*καδνός*, vgl. candidus) heisst ‚blank', neu, weil es eben erst gemacht, geschaffen, ist, relativ zu dem schon abgebrauchten oder verdorbenen; *ἀνακαινοῦν* verneuen; — *νέος* (Ssk. navas von anu = post), was hinter etwas ist, neu relativ zum früheren; *ἀνανεοῦν* erneuern.

παραχοή) er in Gott lebte, beziehungsweise Gott in sich leben liess. — Es ist nur noch die Frage, ob es anerkannt wird, dass der physische Stand, oder Naturstand, ein anderer ist, wenn (nicht nur die gebietende Gottesnorm, sondern) die Gotteskraft (die ἐνεργεία des ἔργον νόμου) behufs ethischer Tendenz in den Menschen einsetzt (bei eventueller Mitwirkung forthelfend und vollendend), — oder wenn der Mensch von Gott loslässt und von Gott losgelassen wird, und der Satan aufgenommen wird, bezw. einsetzt (fortnachsetzend und verderbend); ob es anerkannt wird, dass eine verdorbene Natur in Beziehung zur guten (konträr) oder auch nur zur unverdorbenen (kontradiktorisch) eine veränderte und in demselben Sinne andere Natur genannt werden kann? Die Frage ist zu bejahen in der Erwägung, dass die transcendenten Kräfte (Gottes oder des Satans) in das Vermögen, also Besitzstand des Subjektes übergehen (cf. nur: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται . . . R. 5, 5 mit R. 7, 23: ἕτερος νόμος, 2. Tim. 2, 26 u. a.).

Und wir finden nur immer wieder eine neue ‚leise Spur' für unsere These, wenn man uns entgegenhält, dass R. 5, 5 von der Erlösungsphase gilt, nicht aber vom ersten Menschen gesagt ist. — Wenn 2. Kor. 13, 11 doch auch noch als ‚genuin paulinisch' gilt, so finden wir dort wohl eine ausdrückliche Behauptung, dass Gott ein θεὸς τῆς ἀγάπης ist (was mit dem Johanneischen 1. Joh. 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν wohl gleichbedeutend ist); folglich hat Gott den Menschen ‚nicht in seinem Zorne' erschaffen und ausgestattet und hingestellt als Dokument und wieder auch als Objekt seines ‚Zornes'. In der Idee des ‚Gottes der Liebe' ist das natürliche prius die ἀγάπη in Bezug auf Schöpfung, Ausstattung des Menschen, ja auch väterliche Initiation der Menschheitsgeschichte; die ὀργὴ θεοῦ offenbart sich als das posterius erst gegenüber der ἀσέβεια, dem παράπτωμα, der ἁμαρτία . . . — Es widerspricht der Vernünftigkeit Gottes, über etwas zu zürnen, was Gott selbst

geschaffen hätte, oder worin der Mensch von Gott selbst geschaffen worden wäre; ebenso dem Menschen und deswegen zu zürnen, was Gott in seiner ewigen Allwissenheit als von einem dualistischen Princip an dem Menschen ‚ohne Schuld des Menschen' verübt wüsste. Wenn der Mensch ‚zur Erkenntnis' dieses unvernünftigen und ungerechten Zürnens als ‚Wahrheit' gelangt, welche Verachtung, welcher Hass müsste den Menschen erfassen? Wogegen der Apostel behauptet, dass der Mensch in der ‚Erkenntnis der Wahrheit' Heil findet. Die Erkenntnis eines unvernünftigen und ungerechten Zürnens beseligt den Menschen nicht; also ist es nicht wahr, dass Gott unvernünftig und ungerecht dem Menschen ‚unmittelbar' von der Erschaffung an ‚sofort, zugleich' zürnte.

Durch R. 5, 14. 16. 19 — 2. Kor. 11, 3 — 1. Tim. 2, 14 sind wir bestimmt, anzunehmen, dass der Apostel den Adam vor der *παράβασις . . . παράπτωμα . . . ἁμαρτήσας . . . παρακοή* . . . in seiner Anschauung sich fixiert hat und zwar so: — a) Adam war noch nicht ein ‚Kind des Zornes', noch nicht ein ‚Sohn des Unglaubens' (Eph. 2, 3 — 5, 6). Er hatte ‚Gott erkannt' (R. 1, 21) und nur Ehrfurcht vor Gott kann seine erste Stimmung gewesen sein. Noch hat der Satan seine ‚Gedanken nicht geblendet' (2. Kor. 4, 4) und ihn ‚der Wahrheit nicht beraubt' (1. Tim. 6, 5); noch hat ihn ‚der Betrug der Schlange nicht verdorben' (2. Kor. 11, 3 — 1. Tim. 2, 14), noch ward ihm die ‚Schlinge nicht gelegt' (1. Tim. 3, 7 — 6, 9 — 2. Tim. 2, 26) zur ‚Abwendung von Gott', also war er auch noch nicht ‚verkauft' (R. 7, 14) und nicht ‚gefangen genommen' (R. 7, 23); vor der *παρακοή* . . . hatte er noch nicht ‚vertauscht die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Gestalt eines Bildes vom Vergänglichen', noch nicht ‚vertauscht die Wahrheit mit der Lüge' (R. 1, 23. 25). Noch hat ihn ‚Gott nicht hingegeben in unbewährten Sinn . . . in die

‚Verfinsterung', in die ‚Verwirrung', in das ‚Verderben', in die ‚Thorheit des Sinnes', . . . in die ‚Gelüste des unbewährten Herzens', in die ‚Leidenschaften der Schmach'; denn dieses Hingeben führt des Apostels Theorie als eine Strafe des Sichbetrügenlassens, der Untreue gegen Gott an (R. 1, 24. 26. 28). — b) Unbestreitbar war auch dem Adam das *ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ . . . ἐν τῇ φύσει* (R. 2, 15. 14), also nicht nur objektiv und subjektiv in einer blossen Vorstellung, sondern im Herzen, in der Natur, als eine gesetzgemässe (cf. 1. Kor. 8, 6: *εἰς αὐτόν*) *ἐνέργεια* (cf. *καρδία*). Wir können geradezu annehmen: Durch die Einschaffung des *ἔργον νόμου ἐν τῇ καρδίᾳ* des ersten Menschen war ihm thatsächlich eine *δικαιοσύνη θεοῦ* eingeschaffen, — und insolange der Apostel den Adam vor der *παρακοή . . . παράπτωμα . . . παράβασις* noch als unversehrt denkt, konnte er schon auf Grund seiner Überzeugung von R. 2, 15. 14 — 1. Kor. 8, 6 den Adam denken als *κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* (Eph. 4, 24). [Von R. 2, 14. 15: *ἔργον νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις . . . τῇ φύσει* (wovon auch noch bei den Heiden, bezw. *ψυχικοί*, der Apostel den Rest konstatiert) im unversehrten Zustand gedacht — zu Eph. 2, 10: *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατησώμεν* — ist die Analogie unverkennbar. Von R. 2, 14. 15 ist Eph. 2, 10 — durch *ἀνακεφαλοιοῦσθαι* (R. 13, 9 — Eph. 1, 10) und *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 5) — nur eine neue Auflage, nach welcher eventuell — durch die *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* (1. Kor. 4, 1 — 2. Kor. 5, 20) und *πάλιν ὠδίνειν* (Gal. 4, 19) — eine dritte und weitere Auflage dem Apostel denkbar ist.] — c) Durch die übernatürliche Offenbarung und durch die positive *ἐντολὴ εἰς ζωήν* hat Gott den Menschen in eine übernatürliche Beziehung zu Sich genommen. Durch diesen unmittelbaren Kontakt ergoss sich die *ἀγάπη θεοῦ* in das Menschenherz (cf. R. 5, 5) und mittels des Offenbarungsglaubens ist der Mensch (*ἐξ*

ἀκοῆς — und bis zur Sünde auch ὑπακοῆς-πίστεως, cf. Gal. 3, 2—9 — R. 8, 15. 16) πνευματικός geworden, hiermit in einem Zustand übernatürlicher Gerechtigkeit.

XV.

War Adam ein Fehlgeschöpf, — selbst schon ein TEKNON ΦΥΣΕΙ ΟΡΓΗΣ? — oder der sogen. ‚Entscheidungskampf' und ‚Eroberung von R. 5, 12.'[1])

I. Die Dualismus-Theoretiker führen den Apostel auf den exegetischen Kampfplatz ein mit den scheinbaren Zugeständnissen: ‚Die Paulinische Anschauung vom Wesen des Menschen ruht auf dem Grunde der alttestamentlichen. Nach Gen. 2, 7 ist der Mensch χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς. Diesem hauchte Gott die πνοὴ ζωῆς ein, und dadurch ward der Mensch ψυχὴ ζῶσα. So schildert auch Paulus 1. Kor. 15, 45 sqq. die Natur des πρῶτον ἄνθρωπος Ἀθάμ' (Holsten, Σάρξ, 373). — ‚Nach Erschaffung des Menschen, nach Verbindung des χοῦς mit der πνοὴ ζωῆς . . .' (Lüdemann, 83). — Pfleiderer giebt auch vor, ‚die alttestamentliche, jüdisch-vulgäre Anthropologie des Apostels darzustellen (65. 67).

II. Unmittelbar daran schliessen sie das in unserem Art. IV dargelegte πρῶτον ψεῦδος an, entlehnen daraus das Wort ψυχή im Sinne von Lebensprincip, um es sofort in ein der gottentstammten πνοὴ ζωῆς, dem geschöpflichen πνεῦμα, konträres dualistisches Lebensprincip umzuprägen

---

[1]) Wir lassen hier vornehmlich Lüdemann zu Wort kommen, weil er eine eigene Anthropologie geschrieben, und darin thatsächlich alle auf unsere Frage bezüglichen Argumente seiner Vorgänger verwertet, und solche wieder seinen Nachfolgern geboten hat, so dass wir glauben, keinen exegetischen Schluss unserer Gegner übergangen zu haben.

(Holsten 375, — Lüdemann 83, — Pfleiderer 67 u. ö. . . .); — *ψυχικός* (1. Kor. 2, 14) wird dann in physischer und hiermit zugleich in ethischer Beziehung nur mehr dualistisch gefasst.

III. Hierzu verleugnen sie a) die unmittelbare Entstammung des Lebensprincips der *σάρξ* von Gott mit gleichzeitiger Supposition des allgemeinen ruach chajjim, des *πνεῦμα τοῦ κόσμου* als eines dualistischen Materielebens; — b) die gottentstammte *πνοὴ ζωῆς* als ein ‚dem Wesen Gottes analoges *πνεῦμα*' mit der Behauptung, ‚das Lebensprincip des Menschen, *ψυχή*, *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, habe mit dem Gottes-*πνεῦμα* nicht nur nichts Gemeinsames, oder nur Analoges, sondern nur Entgegengesetztes'; — c) verleugnen sie den Charakter des Menschen als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (1. Kor. 11, 7) mit der Behauptung, dass ‚Paulus Gen. 1, 26. 27. 31 auf den himmlischen Adam, den zweiten Menschen, bezieht'.

Warum denn das alles? Lüdemann gesteht ein S. 91: ‚Vindiziert man dem Menschen bei Paulus ein *πνεῦμα*, welches ihn von vornherein in unmittelbaren Kontakt mit der Gottheit bringt' (genug etwa so, wie z. B. einen Unerlösten im Gebete, cf. R. 10, 13), ‚so kann uns nicht überraschen, wenn man hieraus nunmehr die ethischen Konsequenzen zieht und beim Apostel demgemäss auch eine positive justitia originalis des ersten Menschen gelehrt findet. Für uns fällt mit jenem auch diese von selbst hinweg.'

IV. ‚Da der Apostel die anthropologischen Prämissen Sap. Sal. 2, 23 *ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* nicht hat, so lässt sich daraus schliessen, dass der Apostel den status integritatis und ein Verlassen desselben bei dem ersten Menschen gar nicht wollte' (Lüdemann 93).

V. ‚Dass der Apostel die Vermittelung des Teufels (bei der ersten ‚Sünde') abgelehnt haben muss, scheint sich uns daraus zu ergeben, dass R. 5, 12 augenscheinlich

in Hinblick auf Sap. 2, 24 geschrieben ist. Gerade beim Römerbrief sind die Reminiscenzen aus der Sap. Sal. zum Teil höchst auffallend, und auch an dieser Stelle (Sap.: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*: R. 5, 12 *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*) ist der Wortlaut zum Teile so ähnlich, dass auch die Abweichung nur absichtlich sein kann. Hierzu kommt, dass Paulus es auch sonst sichtlich vermeidet, mit der Schlange, in der auch er wohl den Teufel gesehen haben mag, gerade Adam in Verbindung zu bringen. 2. Kor. 11, 3 nennt er vielmehr Eva, und 1. Kor. 15, 21 f., wo wieder Gelegenheit war, den Teufel einzuführen, heisst es statt dessen: *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*' (Lüdemann 93). Doch weiss Lüdemann selbst S. 84: von ‚teuflischer Lust' — S. 85: von teuflischer ‚Besessenheit' etwas zu erzählen.

VI. ‚Wenn es R. 5, 12 heisst, durch den einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, so mag es allerdings nahe liegen, . . . hier in der *ἁμαρτία* den Fall aus einer justitia originalis und im *θάνατος* die Strafe für denselben wiederzufinden. Dann fällt freilich der von uns gemachte Unterschied der *ἁμαρτία* und *παράβασις* in nichts zusammen, auch der Begriff einer jeden von ihnen, wie wir ihn bestimmten (Natur-Böses und ‚naturnotwendige', ‚vom Gesetze geforderte' ‚Offenbarung des Naturbösen'), ‚löst sich auf' (Lüdemann 92). ‚Da die öftere Erwähnung der *παράβασις*, des *παράπτωμα* deutlich auf die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall hinweist, so ist eine Ansicht wie die Bauers (ähnlich der unseren) unmöglich' (Lüdemann 85). — Darum ‚ohne Rücksicht auf die an die Genesis anschliessenden Ideen' — sowie ‚von einer Vergleichung der übrigen neutestamentlichen apostolischen . . . Litteratur durchaus Abstand nehmend' (108) — ‚haben wir unser' (protestantisches) ‚Recht' (dem Apostel heidnische Ansichten

zu supponieren d. i. *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν* und *ἐν τῷ ψεύδει μεταλλάσσειν*) ‚darzuthun — und R. 5, 12 lediglich aus dem Wortlaute zu erklären versucht' (Lüdemann 88).

Nun erklärt er aber R. 5, 12 durchaus nicht ‚lediglich aus dem Wortlaut', sondern will es durch einen Rückenangriff ‚erobern'.

VII. ‚Wir haben R. 5, 12 zu erklären versucht unter der Voraussetzung, dass 1. Kor. 15, 46 wirklich die Identität der Natur des ersten und der nachgeborenen Menschen gelehrt sei' (Lüdemann 90). ‚Lehrt denn Paulus nicht die völlige Gleichheit der Natur des ersten und aller anderen Menschen? Wir meinen, dieselbe in 1. Kor. 15, 45 f. deutlich genug zu finden. Wenn der erste Mensch als blosse *ψυχὴ ζῶσα* und als *χοϊκός* bezeichnet wird, und es dann heisst: *οἷος ὁ χοϊκὸς τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί*, so scheint doch die Identität der Natur nicht präciser ausgedrückt werden zu können.' ‚Mit dem ersten Menschen hebt die geschichtliche (?) Entwicklung an, und diese (?) Entwicklung beginnt nicht mit dem *πνευματικόν*, sondern mit dem *ψυχικόν*, *ἔπειτα τὸ πνευματικόν*. Als *χοϊκός* ist der erste Mensch auch *σαρκινός*, aus Fleisch gebildet, eben damit auch *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (7, 14). Schon der erste Mensch war eo ipso *ψυχικός*' (wie 1. Kor. 2, 14), ‚denn *πρῶτον τὸ ψυχικόν*' (Holsten 406, Lüdemann 84. 85). — Sowie Lüdemann, so haben auch die übrigen Gegner bei der *μετάβασις* (oder praevaricatio) aus dem physischen in den ethischen Sinn gar keinen Beweis für ihre Behauptungen. So verfinstert auch Pfleiderer mit einem vornehmen: ‚wissen wir ja schon' (ohne es je erwiesen zu haben), ‚wie dem Paulus die geistlospassive Materie — unmittelbar — zugleich — die geistwidrige ist,' — und verschmäht es nicht, ‚obwohl bei 1. Kor. 15, 45—50 zunächst an die physiche Beschaffenheit des Fleisches als der verweslichen Substanz zu denken ist,' da aber ‚Paulus die bessere Natur Adams nicht express

hervorhebt', auf 1. Kor. 15, 45 f. als Beweisstelle für den ‚den beiden Substanzen Geist und Fleisch wesentlich, vermöge ihrer Natur und ausnahmslos von Anfang an zukommenden Antagonismus' sich zu berufen (62).

VIII. ‚In der That, ist in 1. Kor. 15, 45 f. ‚nicht wirklich gelehrt', dass die Natur der Nachgeborenen der des ersten Menschen völlig gleich sei, dann ist R. 7, 7—13 — was auch immer für die Paulinische Soteriologie — doch nichts für die ethische Anthropologie geleistet' (Lüdemann 84). Das hinderte aber den Exegeten nicht, dass er doch in vorhinein behauptete, R. 7, 7—13 enthalte Aussagen über die menschliche Natur ‚als solche' (83). ‚Aus den Äusserungen R. 7, 7—9' — wohl nur in Kombination mit den ‚nicht genuin paulinischen' 3, 20 und 4, 15 —, ‚in welchen der Apostel eine Subjektivierung der ἁμαρτία durch das Gesetz andeutet, ergiebt sich, dass die reine Objektivität der in des Menschen Natur τουτέστιν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ liegenden ἁμαρτία durch den Begriff des νόμος gefordert wird' (81). ‚Die παράβασις kommt nur zustande durch den Hinzutritt eines positiven Gesetzes zur objektiven bereits vorhandenen ἁμαρτία' (89). Als das subjektive Moment halten wir hier nur fest, dass der Vollzug der ἁμαρτία von dem Wissen des νοῦς begleitet ist, dass der Mensch jetzt von seiner ἁμαρτία weiss'; ‚eine freie Willensentscheidung leugnet der Apostel gerade R. 7 sehr entschieden' (83). S. 84 wird diese Einschränkung auf ‚hier' ‚R. 7' sofort fallen gelassen, und derselbe Exeget ‚findet sich nach dem dermaligen natürlich-fleischlichen Bestande der Menschennatur auch schon überzeugt hinsichtlich einer wesenhaften Sündigkeit der ursprünglichen Menschennatur'. (Quod erat demonstrandum.)

Das Gesetz? — ‚Durch das (auch schon durch das dem Adam gegebene) Gesetz war von Gott nur eine Täuschung' beabsichtigt. (Nach R. 5, 13b und 2. Kor. 3, 13—15) ‚ist das Gesetz, an sich betrachtet weder verpflichtend noch

verschuldend, vielmehr fühlt nur das durch dasselbe bestimmte Bewusstsein sich verpflichtet und notwendig auch verschuldet, weil es in einer Täuschung befangen ist' (207). ‚Die Wirkung des Gesetzes ist (und war auch schon bei Adam) nur die, dass es einerseits sollicitiert, so die παράβασις (als naturnotwendige Offenbarung des dualistischen ἁμαρτία-Principes) hervorruft und dadurch andererseits dem Subjekte die ἁμαρτία als todbringendes Princip bemerkbar macht' (89). ‚Das Gesetz ist nur Treiber der Sünde' (191), ‚verordnet, um Sünde zu wirken' (201). ‚Das integrierende Moment des Begriffes παράβασις, dass sie im Subjekte zunächst ein Schuldgefühl und die Furcht vor Strafe, das Todesgefühl, erzeugt, ist eine —?— phänomenologische Folge des Reflexes des natürlichen Zusammenhanges seiner σάρξ mit Tod und Sünde' (89. 90).

IX. Nun lassen unsere Gegner den Apostel ‚nach R. 5, 11 von der Täuschung Gottes die Brücken abbrechen' und ‚kurzer Hand', ‚in unbegreiflicher Kühnheit', ‚ängstlich zweifelnden Rückblicken (R. 6, 1—15)' trotzend — ‚auf den hellenistischen Standpunkt der sarkischen Bestimmtheit herüber (zu Lüdemann) kommen (211—213). — Nachdem noch unterwegs — (nicht von R. 1, — 5, 11, sondern bei dem Rückenangriff von 1. Kor. 15, 45 f. — 2, 14 — R. 7, 7—13 — über R. 5, 13. 14 — auf R. 5, 12 hin) — manches, z. B. nur R. 8, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν in σὰρξ ἔχθρα εἰς θεόν (67) ‚immer einfach' gefälscht, — R. 8, 8 ohne Rücksicht auf die autoritative Interpretation in 2. Kor. 10, 3 ‚immer einfach' missdeutet wird..., dann will man R. 5, 12 ‚lediglich aus dem Wortlaut — ohne Rücksicht auf die an die Genesis anschliessenden Ideen — erklären' u. zw. so, dass man das ὕστερον von R. 7, 7—13 — (womit doch ‚für die ethische Anthropologie nichts geleistet ist, wenn in 1. Kor. 15, 45 f. die völlige Identität der Menschennatur der nachgeborenen und des ersten Menschen' ‚auch hinsichtlich einer wesenhaften

Sündigkeit der ursprünglichen Natur' nicht ‚wirklich gelehrt wird') — zunächst in 5, 14 und dann in 5, 12 als *πρότερον* verlegt. [Dagegen lässt Pfleiderer S. 62 die Erklärung von R. 7, 7 f. in Kombination und auf Grund von R. 5, 12 f. nicht zu.] — Nach seiner Erklärung von R. 7, 7 f. (s. o. Pkt. VIII) schreibt nun sofort Lüdemann: ‚Braucht man den Apostel noch irgendwie anderswoher zu ergänzen, wenn er R. 5, 12 vom ersten Menschen sagt: Durch ihn *εἰσῆλθε ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον*? Wir denken uns die Sache so: Nach Erschaffung des Menschen, nach Verbindung des *χοῦς* mit der *πνοὴ ζωῆς* war sofort die *σάρξ* (?) mit (!) der *ψυχή* (! vaihi) vorhanden. Mit ihr trat unmittelbar zugleich (!) dies ein, dass *ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθε εἰς τὸν κόσμον*. Aber freilich ist dies nicht der einzige Modus des *εἰσῆλθε*. Denn diese objektive *ἁμαρτία* — (*νεκρά*) — sie *ἀνέζησεν* bereits im ersten Menschen. Es trat schon hier ein positives Gebot hinzu, welches ist 1) *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας*, 2) *δύναμις τῆς ἁμαρτίας*. Deshalb *κατειργάσατο ἡ ἁμαρτία τὴν ἐπιθυμίαν ... παράβασιν* schon in Adam. Wir haben hier (5, 14) mithin genau dieselbe Sachlage wie 7, 7—13' (85). — ‚Auch in Adam war die *ἁμαρτία*', diese ‚abnormale Beschaffenheit' (81), ‚mit der *σάρξ* von vornherein gesetzt', ‚ohne sein Zuthun' (80), ‚ohne seine freie Willensentscheidung' (83), ‚ohne seine Schuld' (94), ‚in ihm bereits vorhanden' (86), ‚so dass er dieselbe notwendigerweise durch die *παράβασις* konstatieren musste' (94). Quod erat demonstrandum. — Es folgt nun der endgültige Beweis?

X. Wenn man die Beschaffenheit des ersten Menschen als *χοϊκός* und auch als *σαρκινός* zwar zugiebt, daraus aber rücksichtlich der Sünde gar nichts folgt, — und wenn mit R. 7, 7 f. für die Vorstellung von der Natur des ersten Menschen nichts geleistet ist: ‚so' — (fährt Lüdemann fort) — ‚können wir nur fragen 1) ob wir das Verhältnis von *ἁμαρτία* und *παράβασις* (als ‚das Böse' und nur die ‚naturnotwendige, ‚vom Gottesgesetze hervorgerufene' ‚Offen-

barung desselben' ‚als Sünde' — 83. 94. 136) richtig aufgefasst haben; 2) ob der Begriff ἁμαρτία beim ersten Menschen von Paulus anders gefasst ist. — 3) Um die Objektivität der ἁμαρτία als Kausalgrund der παράβασις schon Adams handelt es sich hier für uns', — ansonst taucht zum tausendstenmal wieder die Frage auf, wo denn nun die παράβασις ohne die ἁμαρτία plötzlich herkommt'. ‚R. 5, 12—14 ist die Entscheidung zu suchen'. — ‚Es fragt sich nämlich jetzt bloss: 4) können ἁμαρτία und παράβασις V. 12 identisch sein, wenn sie V. 13 und 14 mit voller Schärfe unterschieden werden? Namentlich: 5) kann V. 12 der θάνατος ohne weiteres als Strafe einer Thatsünde sein, wenn ihm V. 13 und 14 dieser Strafcharakter rücksichtlich der ἁμαρτία ausdrücklich abdemonstriert wird?' — ‚Nach V. 13 und 14 ist für das Zusammengehen von Tod und Sünde gar nicht nötig, dass die Sünde erst auf Grund eines (!) Gesetzes zugerechnet, und dann der Tod als ihre Strafe verhängt wird.' — ‚Was soll nun hiermit erhärtet werden? Zunächst der Schluss von V. 12. Es ist zunächst Epexegese zum ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, dem dortigen Bindegliede zu οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν. Aber, fragt sich dann der Apostel, sündigten denn alle? und antwortet V. 13 und 14: (Denn) freilich war die Sünde in der Welt, — weshalb? — der Tod herrschte ja von Adam bis Moses. Also die Menschen starben, weil sie sündigten (V. 12), und gesündigt müssen sie haben, denn sie starben (V. 13 und 14). Ein reiner Zirkel, wird man sagen. Ganz recht, aber eben dieser Zirkel beweist aufs schlagendste, dass im Bewusstsein des Apostels der Tod und die Sünde in dem Zusammenhange einer natürlichen und sachlichen Solidarität stehen, während er mit dem ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου die Vermittelung dieses Zusammenhanges durch eine (!) positive Strafbestimmung ausdrücklich leugnet, den (?!) νόμος als Bindeglied zwischen Sünde und Tod wegnimmt. Ist aber dies

der objektive Sachverhalt, dann wird es im ersten Gliede von V. 12 nicht anders stehen, — dann wird, wie V. 13 und 14 Epexegese von ἐφ' ᾧ, dieses seinerseits so erklärt, wieder die zutreffende Ausdeutung des ‚διά' in διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος sein. Hiermit wird nur gesagt, dass das solidarische Verhältnis von Sünde und Tod auch ein Kausalverhältnis ist, u. zw., dass in diesem Verhältnisse die Sünde das logische (!) prius darstellt, so dass ihr Existentwerden unmittelbar den Tod mitsetzt.' — ‚Sollte ausgedrückt sein, dass ein dritter, Gott, den Tod wegen der Sünde verordnet habe, so müsste Paulus sagen: διὰ τὴν ἁμαρτίαν ὁ θάνατος . . .' ‚Dieses zweite διά endlich trägt auch sein Licht in das erste in ‚δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν.' — ‚Wir haben es versucht, ob sich nicht durch unmittelbaren Rückschluss von den Nachkommen auf Adam das Verständnis des V. 12 von V. 13 und 14 aus erobern lässt. Von den Nachkommen wird geleugnet, dass ihr Tod auf Grund einer (!) Zurechnung ihrer Sünde erfolgt sei' (‚an sich war ein Gesetz und eine παράβασις gar nicht nötig, um den Zusammenhang von Tod und Sünde bis Moses zu vermitteln': 90): ‚also wird es beim Stammvater nicht anders gewesen sein' (‚die Hinzunahme einer juridischen Position zur Herstellung des Zusammenhanges zwischen Tod und Sünde durch ein Strafedikt und einen Fall Adams ergiebt sich als entbehrlich'). ‚Die σάρξ ist φθορά, weil sie ist ἁμαρτία, nicht zur Strafe, sondern ihrem Wesen nach, — als ἁμαρτία ist sie ein tötendes, ein mordendes Princip. Mit dem Existentwerden des einen Menschen war ipso facto die ἁμαρτία gesetzt, und so ist es dieser Mensch, der die Periode des ψυχικόν, der Sündigkeit und Sterblichkeit inauguriert' (Lüdemann 85—88). (Cf. Holsten 407—418; — Pfleiderer 37—44; — 61. 62; — 81. 82). — ‚Von Adam und Christus aus determiniert der Wille Gottes mit seiner über die Subjektivität übergreifenden Allmacht die einen

zur Sünde und zum Tode, die anderen zur Gerechtigkeit und zum Leben' (Holsten 419; — cf. Pfleiderer 44). — ‚So wenig es Paulus auch nur einfällt, zu fragen, ob Christus die Menschen erlösen wollte oder nicht, so wenig giebt er dem Gedanken Raum: wenn Adam nur anders gewollt hätte, so hätte die geschichtliche Entwicklung eine ganz andere werden können' (Lüdemann 94). Und Pfleiderer (welcher in dieser Beziehung, wie Holtzmann, von Holsten und Lüdemann nur abschreiben) hinkt nach: ‚An eine Veränderung des Wesens der Subjekte als Strafe der Sünde Adams ist im Sinne Pauli nicht zu denken' (420).

Unsere Entgegnung.

Die blosse Blosslegung der Argumente unserer Gegner beruhigt schon unser Bewusstsein um den alten Besitz der apostolischen Wahrheit. — Bei unserer Entgegnung werden wir bezüglich der ersteren Punkte nur mehr auf die bereits gemachten Untersuchungen verweisen können, bei den anderen aber noch neue Erörterungen aufnehmen. So:

Ad I. verweisen wir auf unseren Art. III, — S. 117. 118 — XVI, — und schliessen daran nur die besondere Bemerkung: Adam war überhaupt kein Geborener und in diesem Sinne kein Kind. — Die *τέκνα φύσει ὀργῆς* (Eph. 2, 3) sind *τέκνα τοῦ ἑνὸς* (R. 5, 12. 15. 16. 17. 18. 19) *ἀνθρώπου* (cf. Act. 17, 26), — und da erst *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ‚ἁμαρτωλοὶ' κατεστάθησαν οἱ πολλοί* (5, 19 = *πάντες*: 5, 12. 18), so sind darum (cf. 5, 18. 18: *κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα εἰς πάντας ἀνθρώπους*) die *τέκνα τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* erst *τέκνα φύσει ὀργῆς*.

Ad II cf. Art. IV, — S. 111—115, — 205. 206, — XI.

Ad III cf. Art. VI—VII—XIII.

Ad IV cf. Art. XIV.

Ad V cf. Art. XVII.

Ad VI cf. Art. XVII.

Ad VII. — a) Es ist evident, dass in 1. Kor. 15, 45 f. in ethischer Beziehung rein gar nichts ausgesagt ist. Die ethische Beschaffenheit der Menschennatur ist hier weder in Frage gezogen, noch beantwortet. Die Korinther haben nicht darüber das Bedenken gehabt und nicht darum gefragt, ob ein Sündiger oder ein Nichtsündiger, sondern *ποίῳ δὲ σώματι οἱ νεκροὶ* (sündige wie nichtsündige) *ἐγείρονται . . . ἔρχονται*? Dass diese Frage von V. 35 ‚der Nerv der Erörterungen in C. 15' ist, muss ja selbst Holsten zugeben. Der Apostel antwortet nun: *Ἄφρων*! Das Samenkorn stirbt ab und dieses selbe *ζωοποιεῖται* aus dem Todeszustande (V. 36. 37). So auch *σπείρεται σῶμα ψυχικόν* (das da ‚sich regte'), und dieses selbe *σῶμα θνητὸν (νεκρὸν) ἐγείρεται* (V. 44) — [*δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο . . . ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, ἀθανασίαν . . .* so dass *γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· ‚κατεπόθη ὁ θάνατος* (nicht *τὸ θνῆτον σῶμα τῆς σαρκός*, sondern der *θάνατος* von diesem *σῶμα νῆς σαρκός*, von diesem *σῶμα ψυχικόν*) *εἰς νῖκος*' (53—55)], — indem *τὸ σῶμα ψυχικὸν, θνητὸν ζωοποιηθή- σεται* (V. 22) *ἐν τῷ Χσιστῷ*, welcher es (*τὸ σῶμα θνητὸν, ψυχικόν*) *α. ζωοποιήσει* (R. 8, 11) und *β.* zugleich *μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως* (Phil. 3, 21 — 1. Kor. 7, 31 — 15, 51) in ein *σῶμα πνευματικόν* (15, 44) (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα*, also auch die *σάρξ . . . τὸ σῶμα ψυχικόν*).

Dies wird erst geschehen (cf. die Futura in 1. Kor. 15, 22. 49 — R. 8, 11) *ἔπειτα* (nicht in dieser Zeit, sondern nach der Zeit) *ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ* (1. Kor. 15, 23) *ἐξ οὐρανοῦ* (46 — cf. R. 8, 34). — Das ist eben dasselbe *ἔπειτα* wie in V. 46, cf. 47, wo das *πνευματικόν εἶναι* auch des Leibes eintritt, so dass *φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* (49 —, wie es näher in R. 8, 34 — und dann 8, 29 — 2. Kor. 3, 18 näher erklärt ist). — Dieser Zeitpunkt ist kein Anfang einer ‚geschichtlichen Entwicklung', sondern der Anfang der vergeistigten physischen Seinsart in einer Ewigkeit u. zw. nur für den Fleischleib, oder für den

Menschen in fleischleiblicher Beziehung. — Für die ‚geschichtliche Entwicklung' der Menschheit bleibt das ψυχὴ εἶναι (das physisch ψυχικὸς εἶναι) konkrete Basis für jedwede sittliche Lebensentwicklung. Um sittlich πνευματικοί zu werden, sind weder der Apostel noch andere Christen ἄψυχα geworden, sondern sind bei und trotz dem ψυχὴ εἶναι in physischer Beziehung doch auch πνευματικοί geworden — und konnten sogar in ihrer ‚geschichtlichen Entwicklung' ‚ἔπειτα' wieder ψυχικοί in sittlicher Beziehung werden (Gal. 3, 3 — 1, 6 — 5, 7 — 6, 1 — 1. Kor. 3, 17 — 4, 18. 21 — 5, 1—5. 11 — 6, 7. 8 — 7, 2. 5 — 9, 27 — 10, 1—12 — 11, 17—30 — 15, 2. 19. 34 — 2. Kor. 10, 6 — 12, 20. 21 u. a. m.). In der ‚geschichtlichen Entwicklung' kann ein πνευματικός zu denen, die ‚nach der Taufe', ‚ἔπειτα', wieder in sittlicher Beziehung ψυχικοί werden, ἐν πνεύματι . . . ἢ ἐν ῥάβδῳ kommen (1. Kor. 4, 21).[1]) — Hat also der Apostel in 1. Kor. 15, 46 nichts in sittlicher

[1]) Lüdemann schreibt S. 94: ‚Die Paulinische Spekulation bewegt sich in dem ganz disjunkt und dualistisch gefassten Gegensatz der zwei Urmenschen, deren jeder seiner Natur nach der Eröffner einer Geschichtsperiode und einer Geschichtsreihe ist, welche in ihm den Urtypus ihrer Beschaffenheit hat. Diese Grundanschauung Pauli (?) aber wird durch Einfügung der fremdartigen Bewusstseinselemente einer ursprünglichen Gottverwandtschaft und eines Falles des πρῶτος ἄνθρωπος völlig zerstört.' — Wir bedauern diese Grenze der Besinnungslosigkeit, an welcher Lüdemann samt allen unseren Gegnern: zu der menschlichen Gottverwandtschaft die korrespondierende Menschenverwandtschaft des Sohnes Gottes, — und zu dem Falle im Ungehorsam des πρῶτος ἄνθρωπος das korrespondierende Standhalten im Gehorsam des δεύτερος ἄνθρωπος (R. 5, 19 — cf. Phil. 2, 5—11) nicht erkennen und an der dankbaren Anbetung der so wunderbar hergestellten Harmonie der Typen nicht teilnehmen wollen. — Den Ruf und Hinweis dessen, der dem Apostel Gottes und Diener Jesu Christi (R. 1, 1) (angeblich) ‚hellenistische' ‚Bewusstseinselemente' supponiert, auf uns, dass wir ‚fremdartige Bewusstseinselemente einfügen', lassen wir in der Leserwelt als einen allzu bekannten verhallen.

Beziehung ausgesagt; ist darum das Hinüberkonstruieren von ψυχὴ ζῶσα (45) in physischer Beziehung in ψυχικός (2, 14) in sittlicher Beziehung, — oder von σῶμα ψυχικόν (44) in physischer Beziehung in ἄνθρωπος ψυχικός (2, 14) in sittlicher Beziehung falsch: so ist die Begründung unserer Gegner in Punkt VII: ‚denn πρῶτον τὸ ψυχικόν' falsch, hiermit also ihre dortige Behauptung: ‚Schon der erste Mensch war eo ipso ψυχικός im Sinne von 2, 14, nichtig. — Das ψυχὴ εἶναι ist auch in 1. Kor. 2, 14 nicht an sich der zureichende Grund für das sittliche ψυχικὸς εἶναι; denn 1) wenn danach eine aus dem physischen Naturgrunde eo ipso sittlich ψυχικός seiende οὐ δέχεται ‚τὰ' τοῦ πνεύματος, dann könnte er das πνεῦμα selbst um so weniger λαμβάνειν, könnte nie πνευματικός werden, das ganze R. 8, . . . u. dergl. blieben ein nonsens; — Gott könnte überhaupt mit keinem der Menschen, die sämtlich ψυχὴ ζῶσα sind, einen Heilsratschluss haben; — oder es wäre 1. Kor. 2, 14 auch nur ein Urteil in physischer Beziehung und nichts mehr, wie es an dem ganz konkreten Beispiel: ὁ βοῦς, ὁ ἰχθύς, ὁ πτηνός (1. Kor. 15, 39, die sämtlich auch ψυχὴ ζῶσα sind) οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος . . . καὶ οὐ δύναται γνῶναι . . . evident ist.

b) Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι οἱ χοϊκοί wird Geltung haben in allen Beziehungen, die der Begriff χοῦς umfasst. Aber χοῦς ist noch nicht σάρξ, denn es giebt χοϊκά, die ἄψυχα sind (1. Kor. 14, 7). Wenn auch alles, was von χοῦς gilt, von der σάρξ Geltung hat, so gilt doch einiges, was von der σάρξ als ψυχικόν τι gilt, nicht von χοῦς und χοϊκός. Wenn nun erst σάρκινος als ψυχικόν τι mit πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (R. 7, 14) zusammenhängt, so hängt πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν mit χοϊκός noch nicht zusammen. Das Urteil οἷος . . . τοιοῦτοι . . . bleibt hier im Gebiete des χοϊκός abgeschlossen und erreicht gar nicht die Geltung für die Sphäre σάρκινος. — Der Übergang von σάρκινος auf ἁμαρτία ist in dem als Beweisstelle angerufenen Texte R. 7, 14 nicht ‚eben damit', sondern ist von unseren

Gegnern entweder in Blindheit gegen das textlich dazwischen liegende oder in doloser Absicht auf dem Umweg um das im Texte dazwischen liegende ‚πεπραμένος' erschlichen. — Dieses πεπραμένος εἶναι lässt sich —, wie unsere Gegner versuchen, — durch Gal. 3, 22: συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν nicht erklären, weil die γραφὴ 430 Jahre nach der Stiftung des Alten Bundes gegeben war (Gal. 3, 17) und ἄχρι γὰρ νόμου (= γραφῆς) ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ (R. 5, 13); — aber auch eine analoge Anwendung von Gal. 3, 22 auf das dem Adam gegebene Gesetz ist ein durchaus unberechtigter, und auch nirgends angreifender, also müssiger Versuch zur Erklärung gerade des πεπραμένος. Denn bei dem Verkaufsereignisse denkt der Apostel weder den Schöpfer, dessen Willen er heilig und gut nennt (R. 7, 12 — 12, 2), als einen Verkäufer aller Menschen unter die Sünde, noch ein dualistisches Princip, an das er überhaupt nicht glaubt (1. Kor. 8, 4), als einen Käufer; ebenso verwirft der Apostel jede Gemeinschaft, also auch irgend ein Lieferungs- bezw. Kaufgeschäft zwischen Gott und Satan (2. Kor. 6, 14. 15). — Zu einem Geschäfte gehören aber doch immer zwei u. zw. zwei Vernunftwesen. Als Käufer nennt der Apostel den Satan, indem er den πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν epexegetiert als ἐζωγρημένος ὑπὸ διαβόλου εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα (2. Tim. 2, 26), welcher διάβολος, als κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους (Eph. 6, 12, cf. Kol. 1, 13 — Act. 26, 18) die ἐξουσία nun hat, ἐνεργεῖν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (Eph. 2, 2, cf. 2. Kor. 4, 4) und durch die ἀπειθεία (oder ἁμαρτία) τὸ κράτος τοῦ θανάτου ausübt (Hebr. 2, 14 — cf. R. 5, 12 und 1. Kor. 15, 56). — Als Verkäufer bleibt niemand anderer als der εἷς ἄνθρωπος, durch welchen ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (R. 5, 12); er selbst hat sich und durch und mit sich seine Nachkommenschaft (R. 5, 12 — 19) ‚hingegeben als Knecht zum Gehorsam . . ., welchem er gehorsamte' (R. 6, 16). Gott liess in seinem κρίμα εἰς κατάκριμα nur den Satz walten: in quo quis peccavit in

hoc punietur, und so verblieb der Mensch (der Stammvater mit seiner Nachkommenschaft) seit dem Sichselbstverkaufen unter die Sünde in den zu seinem göttlichen Herrn geänderten Verhältnissen. Durch die Änderung der ursprünglich gottgeschaffenen und überdies von Gott gnadenvoll initiierten Verhältnisse zum Lebensschöpfer, Lebensquell, Lebensherrn . . . hat ‚der Mensch' die Änderung seiner Natur veranlasst und erlitten. Seither ist die Natur des ersten Menschen mit der seiner Nachkommen ‚völlig gleich', nicht aber die Natur der Nachkommen mit der ursprünglichen Natur des Stammvaters. — War also Lüdemanns Erkenntnis nicht aufrichtiger, als er anfangs bezüglich der Grundstelle seiner Beweisführung und ‚Eroberung' seufzte: ‚In 1. Kor. 15 will sich ein eigentlicher Dualismus noch nicht gestalten' (30), und: ‚In Kor. 15 ist der hellenistische Dualismus von Geist und Materie noch nicht erreicht' (33) —?—

Ad VIII. Da der gegnerische Schluss ‚von dem dermaligen natürlichen Bestande' auf eine ‚wesenhafte Sündigkeit der ursprünglichen Natur Adams' historisch nicht erwiesen, und auch durch keine den Gegnern gewordene Offenbarung beglaubigt ist, so ist und bleibt jener Schluss eine ‚durch menschliche Willkür' (2. Petr. 1, 21) konstruierte ‚Weissagung' nach rückwärts, an welche zu glauben uns Gottes gütige Weisheit, sowie auch die menschliche Logik verbietet u. zw. aus den von Lüdemann uns unterbreiteten Grunde, weil, wenn 1. Kor. 15, 45 f. (noch sonstwo) die ‚völlige' Identität (in physischer und sittlicher Beziehung) der dermaligen Menschennatur und Adams ursprünglichen Natur nicht ‚wirklich' schon gelehrt ist, ‚in R. 7, 7 f. für die ethische Anthropologie nichts geleistet ist'.

Wenn durch den ‚Begriff' des ‚νόμος' die ἁμαρτία als vorhanden ‚gefordert' wäre, so müsste sie durch jede Art des νόμος gefordert erscheinen; wenn wir nun konkret

fragen: ist die ἁμαρτία gefordert durch den νόμος πίστεως (R. 3, 27), νόμος τοῦ νοός (7, 23), νόμος πνεύματος (8, 2), νόμος δικαιοσύνης (9, 31) oder vom νόμος ἁμαρτίας (7, 23)? — so ist der Unsinn der Behauptung blossgelegt. — Ob ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς εἰς ἐπίγνωσιν die ἐντολή im Menschen irgend welchem normalen oder abnormalen (ἁμαρτία-) Stadium begegnet, ist keine Frage der Logik oder der Metaphysik, sondern je eine historische Frage. Wenn nun der Apostel bezüglich der 430 Jahre nach den dem Abraham gegebenen Verheissungen hinzugefügten ἐντολή — (dieser eigentümlichen wegen der historischen ἁμαρτία wohl eigens aus ganz besonderen erziehlichen Heilsgründen (Gal. 3, 16—19. 23 — 4, 1 f. — Gal. 3, 24 — R. 10, 4) erlassenen Verordnung) — konstatiert, dass in den τέκνοις φύσει ὀργῆς, von denen er selbst eines war, die ἁμαρτία vorhanden war: so ist durch diese Konstatierung und Schilderung der Periode von Adam als Sünder ab . . . doch noch gar nichts weder logisch bestimmt noch historisch gesagt — weder bezüglich des Wesens und Zweckes des dem ersten Menschen gegebenen (nur aus dem Anschluss an die in der Genesis enthaltenen Ideen her bekannten) positiven νόμος, — noch über den Zustand oder die ‚Beschaffenheit' des ersten Menschen vor dem Empfange des ihm gegebenen positiven νόμος. Es hindert gar nichts, anzunehmen, dass Adam μὴ νόμον ἔχων — φύσει τὰ τοῦ νόμου (cf. R. 2, 14) formell und meritorisch befolgt und gethan hat, und so — (wie jedes gotterschaffene Wesen gedacht werden muss) — φύσει in die Ordnung der Wahrheit gestellt, auch danach anfangs lebte.

Bei unserer Erwiderung auf die unwürdigen, gotteslästerlichen Bemerkungen unserer Gegner über das Gesetz und über die Absicht des Gesetzgebers — bleiben wir möglichst nur bei dem von den Gegnern missbrauchten R. 7 und räumen die Suppositionen:

α. dass Gott im Gesetzgeben eine ‚Täuschung wollte' und beging, — weg mit R. 7, 12: ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ

ἁγία καὶ δικαία: — [cf. ‚Gott liess die Heiden ihre Wege gehen, und führte das auserwählte Volk nach einem sinnfälligen Gesetze, um beide durch Enttäuschungen und Demütigungen zur Selbsterkenntnis, zu lebhafterem Verlangen nach göttlicher Wahrheit und Gnade zu führen‘: Mausbach J. Dr., — Christentum und Moral, S. 18, — Münster i. W., 1897.]

β. dass das (und dann ein) gottgegebenes Gesetz ‚nicht verpflichtend, nicht verschuldend‘ wäre — mit R. 7, 1: ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, — 7, 2: ὁ ἄνθρωπος δέδεται νόμῳ ... 7, 3: so, dass der Gesetzesübertreter als μοιχαλίς handelt;

γ. dass das Gesetz ‚nur sollicitiere‘ — mit R. 7, 8, wo der Apostel nur von (ἀφορμὴν λαβοῦσα) ‚Anlass nehmen‘ spricht, ohne Gott anzuklagen, dass Gott durch das Gesetz ‚Anlass gebe‘, — so wenig, als der Apostel ‚Christum den Gekreuzigten‘ anklagt, er habe jene Juden ‚sollicitiert‘, welche vom Kreuze Anlass für ihre widerspenstige Ungläubigkeit ‚nahmen‘ (1. Kor. 1, 23). — Also τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; ‚verordnet, um Sünde zu wirken‘? — Μὴ γένοιτο (R. 7, 7 — cf. aber 3, 13. 14. 17. 18).

Gehen wir auf die Gedanken der Gegner ein. In scheinbarer Konsequenz erfassen unsere Gegner die Norm, den νόμος des Geist-Unendlichen gegenüber dem Endlich-Fleischlichen, des einen dualistischen Princips gegenüber dem anderen dualistischen Principe (anstatt als nonsens) als ‚nicht verbindend, nicht verschuldend‘, weil nach 1. Kor. 2, 14 das Endlich-Fleischliche, das eine dualistische Princip das andere dualistische Princip, das Geist-Unendliche bezw. dessen νόμος πνευματικός (R. 7, 14) οὐ δέχεται . . . καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς (unendlich-geistig, auf konträr-disjunktem Gebiete mit konträr-disjunkten Kräften) ἀνακρίνεται und ultra posse nemo tenetur. — Bei dieser Auffassung wird jedweder νόμος θεοῦ ‚unnötig‘ — für den Menschen als dualistischen, ‚seinem Wesen nach ἁμαρτία‘ seienden Subjekte, welches sich ‚souverän‘ und ‚natur-

notwendig' zugleich entwickelt. Saulus, als solches Subjekt, als ψυχὴ ζῶσα eo ipso ψυχικός, οὐ δύναται γνῶναι, ‚εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν' (Act. 19, 2) . . ., ob und dass er ein Apostel des anderen konträr-disjunkten Princips (‚Gottes und Jesu Christi: Gal. 1, 1) gewesen wäre; — ebenso wäre er unfähig gewesen, an den nie erfassbaren νόμος θεοῦ (πνευματικός) irgendwelche ἀφορμὴν λαμβάνειν (R. 7, 8) u. dergl. m. — Wenn aber das Gesetz Gottes (als nicht erfassbar) als ‚nicht verpflichtend, nicht verschuldend', ‚unnötig' wäre, weil ein Gottes νόμος (πνευματικός) (nach Holsten) Geistig-Unendliches vom Materiell-Endlichen, (nach Lüdemann:) Konträr-Disjunktes vom Konträr-Disjunkten verlangen würde, — der Mensch aber ‚an sich' unfähig (geschaffen oder dualistisch principiert) wäre, ein Gottes Gesetz zu erfüllen, wie z. B.: Du sollst zuerst von Gott, dem Unendlichen ein unendliches Wissen haben, Ihn begreifen, wie er ist, und dann erst an Ihn glauben, auf Ihn hoffen, Ihn lieben, Ihm gehorchen und dienen, — oder du sollst nicht atmend (nicht nephesch) sein wie ein Engel, — du sollst nicht Hunger u. dergl. haben (so fassen unsere Gegner 1. Kor. 2, 14 — R. 8, 7 auf): so hätte der Mensch nie und nie auch nur ein theoretisches objektives Schuldbewusstsein (Holsten 403—405. 418 — Lüdemann 83. 89 — Pfleiderer 66) auf Grund der Insufficienz bezw. Inkongruenz gegenüber einem geistig-unendlichen bezw. konträr-disjunkten, unnötigen weil menschenunmöglichen Gesetze konstruieren können; — dann aber wäre auch kein Mensch einer solchen ‚gottgewollten Täuschung' aufgesessen. — Mögen unsere Gegner ‚in kurzer Erinnerung an das collegium logicum' (Lüdemann 23) selbst entscheiden, ob auch unsere Konsequenzen richtig sind oder nicht, — und mögen sie zugeben, dass wenn sie dann über die Begriffe ἁμαρτία, ἐλλογεῖν, δικαίωμα, ‚Ethik', u. dergl. im einzelnen oder über ganze Sätze wie R. 5, 13b u. dergl. — den Apostel exegetierend, d. i. im Namen des Apostels reden, sie nicht

auf der dem Apostel von ihnen supponierten, sondern auf unserer katholischen Basis aus katholischen Begriffen falsches Kapital schlagen und dann ihren Lesern die Annahme und Wertschätzung von ‚Münzen' zumuten, für welche auf ihrer Basis weder das Material existieren noch die ‚Prägung' konstruiert werden kann. ‚Katholisch erkennen müssen' und nur immer protestierend d. i. ‚protestantisch empfinden', was Holsten als eine ‚Gewissens-Qual' beklagt (S. 369), das bleibt den Protestanten als eine aktuelle Gnade Gottes zur Raison; — denn gerade auch diese Gewissensqual ist eine ‚phänomenologische Folge des Reflexes' der ‚genuin paulinischen Ideen' (R. 6, 23) nach ‚katholischen Erkenntnissen'.

Ad IX. haben wir zu unseren schon dort gemachten Bemerkungen nichts hinzuzufügen, als parallel zu den gegnerischen Behauptungen darzulegen: Wir (Katholiken) denken uns die Sache so: Nach Erschaffung des Menschen, nach Verbindung des χοῦς mit der πνοὴ ζωῆς (vaihi ‚sofort' h'adam l'nephesch chajja) ward ‚sofort' Adam ein lebendig (Sichregender) Atmender. Mit dem ψυχή-sein trat ‚unmittelbar zugleich' (φύσει) dies ein, dass τὸ ἔργον τοῦ νόμου (θεοῦ) γραπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ war (welchen Satz der ethischen Anthropologie Paulus R. 2, 15 ‚wirklich' lehrt). Da nun die Erschaffung des Menschen (cf. S. 117 f., 212) und die Einschaffung des göttlichen Lebensgesetzes durch Gott ‚wirklich' vom Apostel gelehrt ist, — dagegen in 1. Kor. 15, 45 f. ‚wirklich' nichts in ethischer Beziehung ausgesagt und darum ‚auch in R. 7, 7 f. für die ethische Anthropologie nichts geleistet' ist —: so überlassen wir es ruhig allen Lesern der Welt, ob sie auf Grund der von uns festgehaltenen Prämissen in das Verständnis von R. 5, 12 f. eingehen und schon den ersten Begriff ‚ἁμαρτία' sich klar machen wollen, — oder ob sie auf Grund der Phrase ‚mithin' rücklings die ‚abnormale Beschaffenheit' als das prius, als das Ursprüngliche sich denken können. — Ein zweites Be-

denken! Warum sollte erst mit dem ‚Existentwerden des Menschen, der σάρξ der ψυχή die ἁμαρτία in diese Welt gekommen sein? Von dem ‚Naturgrund des Menschen', ‚seinem Wesen nach ἁμαρτία' waren doch der χοῦς, das πνεῦμα τοῦ κόσμου, die ‚Endlichkeit', die ‚dualistische Materielebendigkeit auch schon vor der Menschwerdung in dieser Welt? Das einzige, welches beim ‚Existentwerden des Menschen zu den in dieser Welt schon existierenden basar und nephesch neu εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, war [nischmath chajjim) die πνοὴ ζωῆς. Mit dem freiwilligen (Gen. 1, 26) ‚Hauch Gottes' (2, 27) ist die ἁμαρτία nicht ‚mitgesetzt'. — Hätten doch unsere modernsten Gegner von den antiken, viel klügeren und tieferen Denkern unter einem auch schon diese Anleihe gemacht, dass die πνοὴ ζωῆς von Gott sündhaft flüchtig gewesen sei, so wären sie über die Schwierigkeit, dass ‚mit dem Existentwerden des Menschen' erst ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, hierübergekommen. Wenn aber Lüdemann hier ‚den II. Modus des εἰςῆλθεν', den der παράβασις nach R. 7, 7 f. (erfinderisch in der Not) substituiert, so hat er vergessen, dass ‚es sich hier R. 5, 12—14 um den Eintritt der objektiven ἁμαρτία als Kausalgrund der παράβασις schon Adams handelt' (Lüdemann 86). — Vater Holsten bezieht das εἰςῆλθεν auf die ‚παράβασις des ersten Menschen, in welcher die dem Wesen Gottes entgegengesetzte Unheiligkeit thatsächlich in die Welt des Sichtbaren als eine Wirklichkeit eintrat' (418), als wenn die Unheiligkeit für Gott vorher ‚unsichtbar' gewesen und darum οὐκ ἐλλογεῖται (R. 5, 13), oder als wenn die Unheiligkeit im Naturgrunde des Menschen (‚dem Wesen nach ἁμαρτία') denn doch noch nicht eine ‚Wirklichkeit' gewesen wäre. — Die Not der Gegner wird um so grösser, als Pfleiderer so indiskret schreibt: ‚Kurz also: In R. 5, 12 ist es die Sünde als . . . ein objektives Princip, das, von jedem Menschen und sonach von allen unterschieden, Ursache von Wirkungen in ihnen ist, . . . von welcher es

heisst, dass sie durch den einen Menschen den Anfang nicht nur ihrer Erscheinung, sondern auch ihres Daseins genommen habe, während sie vorher noch gar nicht da war' (39). — Das wäre die Ansicht des Apostels Paulus. Nach ‚Paulinischer Anschauung' Pfleiderers ‚bei tieferer Fassung des Gedankens ist aber Adam doch nur die Personifikation des ‚anfangslosen' Princips der natürlichen Menschheit und sein Thun (!) also die Erscheinung (!) dieses ‚anfangslosen' Princips, der Anfang des βασιλεύειν der ἁμαρτία (44 — während Paulus selbst ‚des Daseins' meinte). So erhascht Pfleiderer wieder ‚die materielle Übereinstimmung von R. 5, 12—14 mit R. 7, 7 f.' und hiermit mit der ‚Paulinischen Anschauung Holstens und Lüdemanns'.

Ad X. 1. Lüdemann drängt angstvoll trotzig mit der ‚Frage: ob er denn das Verhältnis von ἁμαρτία und παράβασις als ‚Böses' und ‚Sünde' nicht richtig aufgefasst habe?' — Unsere Gegner mögen sich nur verbieten, dieses Wort ‚Sünde' für ἁμαρτία bezw. ‚sündigen' für ἁμαρτάνειν zu gebrauchen und ‚die Errungenschaften' ihrer Forschung einsetzen, dann stellt sich ihnen die Antwort — wieder einmal zur Gewissensqual — gewiss vor. Es müsste Holsten bezw. Lüdemann (die anderen schweben zwischen oder unter ihnen) lesen: ‚In V. 5, 12 wird behauptet' — (wie Lüdemann S. 87 schreibt) — ‚dass der Tod zu allen Menschen durchdrang auf Grund der Thatsache, dass — weil — sie alle „endlich" — „(dualistisch) lebendig" waren, die „(dualistische) Lebendigkeit als mordendes Princip" in sich hatten. Aber, fragt sich dann der Apostel: waren denn alle „endlich", „(dualistisch) lebendig", hatten sie alle „das mordende Princip" in sich? — und antwortet V. 13 und 14: (Denn) freilich war die „Endlichkeit", die („dualistische) Lebendigkeit", das „mordende Princip" in der Welt, — weshalb? — der Tod herrschte ja von Adam bis Moses. (Hört!!) Also die Menschen

starben, weil sie „endlich", „(dualistisch) lebendig" waren, die „(dualistische) Lebendigkeit" als „mordendes Princip" in sich hatten (V. 12), — und „endlich", „(dualistisch) lebendig" gewesen sein mussten sie, denn sie starben. Ein reiner Zirkel wird man sagen. ‚Ganz recht' — (im Lüdemannschen ‚rationalistisch' sein wollenden Gedankenkreise nämlich, der sich durch Obreption der Hauptprämisse (R. 6, 23) absichtlich eingeengt hat). Man bedenke hierzu, dass die ‚Endlichkeit', die ‚dualistische Lebendigkeit' in der ψυχὴ ζῶσα vorerst eine an sich νεκρά (R. 7, 8) ist, wenn aber das ‚weder verpflichtende noch verschuldende' Gesetz hinzukommt, dann (wer?) lebendig wird (ἀνέζησεν) und ein ‚mordendes Princip' wird (wessen?) der dualistischen ‚Lebendigkeit', ‚Endlichkeit', so dass, wenn das ‚weder verpflichtende noch verschuldende' Gesetz nicht hinzugekommen wäre, die ‚Endlichkeit' die ‚dualistische Lebendigkeit' (νεκρά) tot geblieben und hiermit unendlich, ewig lebend geblieben wäre. — Doch auch μὴ ὄντος νόμου, wo die ‚Endlichkeit', die ‚dualistische Lebendigkeit' (νεκρά) tot blieb, herrschte die tote ‚Endlichkeit', dualistische Lebendigkeit' als ‚mordendes Princip' ‚von Adam bis Moses'. Merkwürdig! — Lesen wir nur fort ‚im Sinne', ‚wie ihn' unsere Gegner ‚bestimmten' (Lüdemann 86), welche ein Gottesgesetz als ‚nicht verbindend, nicht verschuldend' ‚für den Zusammenhang von ἁμαρτία und Eintritt des Todes in diese Welt — in R. 5, 12 f. — für ‚nicht nötig' halten, das παράπτωμα τοῦ ἑνός nicht als dessen ἁμαρτία, sondern als die ‚naturnotwendige Offenbarung der ursprünglichen Naturbeschaffenheit' lesen; was heisst dann: durch die ‚naturnotwendige Konstatierung der ‚Endlichkeit', der ‚dualistischen Lebendigkeit des Einen sind die vielen gestorben (R. 5, 15. 17)? — Wenn der Eintritt des Todes ‚natürliche Selbstfolge' der ‚ursprünglichen Naturbeschaffenheit' nur war, was heisst dann: ‚Das Urteil von Einem aus wurde zum Verdammungsurteil — für alle Menschen

(R. 5, 16. 18)? — Was heisst endlich: Durch den Ungehorsam des Einen wurden die vielen ‚endlich', ‚dualistisch lebendig' (R. 5, 19)? — Welchen Wert hat dann überhaupt R. 5, 12 ‚im Sinne', ‚wie wir (Lüdemann) ihn bestimmten': Wie durch den Einen Menschen die ‚Endlichkeit', die ‚dualistische Lebendigkeit', das ‚mordende Princip' in die Welt gekommen und durch ... der Tod, so ist der Tod auf alle übergegangen, auf Grund der Thatsache, dass — weil — alle ἥμαρτον (act. Aor. von einem Verbum, welches nicht ‚sündigen' heissen, weil ‚ἁμαρτία' nicht ‚Sünde' bedeuten soll)?

2. Auf die andere allerdings brillante Frage, ‚ob der Begriff ἁμαρτία beim ersten Menschen von Paulus anders als bei den Nachgeborenen gefasst sei', erwidern wir dem Fragesteller selbst, der sich durch diese Frage offenbar selbst verblüfft, vorerst nach der Methode des Apostels in 1. Kor. 3, 1. 2: — Der ‚Begriff' einer ererbten Krankheit kann mit dem der aktuell sich zugezogenen gleich gefasst werden. Im ‚Begriffe' ist aber noch nicht verdeutlicht, ob der Vererber dieselbe selbst schon von Natur aus hatte, er kann von Natur aus vollkommen (‚normal') gesund gewesen sein und die Krankheit durch ein Vergehen erworben haben. — Es ist der einmal aktuell erworbenen Krankheit wie der durch Vererbung ‚übergegangenen' eigentümlich, dass sie aus sich — gerade gegenüber den hinzukommenden Diätsbefehlen — Begierden und Vergehen erzeugt, welche die Krankheit noch steigern (cf. R. 5, 20). Die schon krankhaften Erscheinungen sind aber doch nicht gleich mit jenen übermütigen Vergehen, durch welche der früher Gesunde die Krankheit sich zuzog, — wie es auch nicht wahr ist, dass Diätsbefehle immer nur für von Geburt aus kranke Leute gegeben werden. — Es wird nicht geleugnet, dass Adam (τύπος τοῦ μέλλοντος) als Repräsentant der Menschheit vor Gott stand und galt. Der ‚Begriff' der vom Repräsentanten aktuell zugezogenen Schuld (wegen Nicht-

beachtung einer Pflicht) kann gleich sein mit dem ‚Begriffe' der auf die (hier historisch nachfolgenden) Repräsentierten übergegangenen Schuld, womit aber auch noch nicht gesagt ist, dass der repräsentierende Vererber von Natur aus die Schuld auf sich hatte; er kann von Natur aus in ‚normalen' Verhältnissen gestanden sein. — Jeder Vergleich hinkt. Aber aus der Analogie ist ersichtlich, dass die ἁμαρτία des Adam zur ἁμαρτία seiner Kinder sich verhalten kann wie die Erkrankung mit nachfolgender Krankheit zur ‚übergegangenen' Krankheit. Wird der ‚Begriff' der Krankheit Adams und seiner Kinder ‚gleich gefasst', so waltet doch der Unterschied zwischen der Erkrankung und dem Übergange, — und in dieser letzteren Sphäre liegt die Streitfrage. Wird auch zugestanden, dass der ‚Begriff' der vom ersten Menschen aktuell verursachten und der ‚Begriff' der von seinen Kindern ererbten ἁμαρτία gleich gefasst werden kann, so ist hierin noch nicht gesagt und darum hiermit auch nicht zugestanden, dass durch den ‚Begriff' der ἁμαρτία die historische Frage gelöst ist, ob Adam die ἁμαρτία auch schon von seiner ursprünglichen Natur aus als ‚allerdings abnormale' ‚objektive Beschaffenheit' hatte. — Historische Fragen werden nur auf Grund historischer Daten gelöst. — Sollte in den apostolischen Schriften gar kein historisches Datum über diese Frage vorliegen, so dürften wir doch nicht durch einen unhistorischen ‚Rückschluss' auf den Unsinn einer ursprünglichen Abnormität verfallen, sondern müssten die Frage ungelöst offen lassen. Findet sich aber auch nur das geringste historische Datum für jene historische Frage, so wird die Lösung auf Grund dieses historischen Datums vor allen anderen Lösungen gewiss die zuverlässigste sein.

3. Unseren Gegnern ‚handelt es sich um die Objektivität der ἁμαρτία als Kausalgrund der παράβασις schon Adams', — ‚ansonst sei nicht zu begreifen, wo denn nun die παράβασις Adams plötzlich herkommt.' — Freilich, frei-

lich, wenn man in vorhinein absichtlich die wahre Erklärung ‚abgelehnt' und ‚unweigerlich' (?) weggedrängt hat, wenn man in vorhinein behauptet, R. 5, 14 müsse ‚durch einen Rückschluss' aus und nach 7, 7—11 erklärt werden, und von dort dann die Objektivität der ἁμαρτία (V. 12) schon vom Existentwerden Adams an justament ‚erobert' werden: dann verzichtet man darauf, die παράβασις Adams anders, als wie man es von vornherein justament wollte, — anstatt nach der Wahrheit — zu begreifen; man ficht nur um Vorwände gegen die Wahrheit und scheucht dann (wie Lüdemann S. 86) die Leser mit einem Wall von dreisten Fragen um Gegenbeweise gegen die Unwahrheit. — Das ist eben genau jene Methode der berückenden Fragen und dreisten Ableugnungen, nach welcher unserem Stammvater die ἁμαρτία eingeschmuggelt wurde, die er leider subjektiviert hat und aus welcher dann seine παράβασις und jedes weitere Unheil sich begreifen lässt (cf. w. u.).

4. Bei dem letzten ‚Eroberungs'-Angriff tönen uns wieder — in äusserer Ähnlichkeit mit den Posaunen von Jericho — diese Fragen entgegen: ‚Können ἁμαρτία und παράβασις V. 12 identisch sein, wenn sie V. 13 und 14 mit voller Schärfe unterschieden werden?' — Die Gegner unterscheiden sie absichtlich nur nach der historisch gewordenen äusseren Sachlage (7, 7—11) als ‚Kausalgrund und Wirkung', — und nicht, wie es unserem Apostel so eigentümlich ist, als Wesen und Erscheinung. — Wir gehen der Unterscheidung ‚Kausalgrund und Wirkung' nicht aus dem Wege und geben zu, dass auch bei Adam die ἁμαρτία Kausalgrund seiner παράβασις war, wie eben das Wesen Kausalgrund der Erscheinung ist. Hiermit ist aber noch nicht zugegeben, dass Adams ἁμαρτία von seinem Existentwerden an in ihm objektiv auch schon mitexistent gewesen wäre. Es würde sonst zum tausendstenmal uns die Frage auftauchen, wo denn nun die ἁμαρτία — jene ‚abnorme Beschaffenheit des Menschen', wie Lüdemann

S. 81 unwillkürlich einmal sich richtig ausdrückt — unter Gottes Schöpferhand plötzlich herkommt? Die letzte Auskunft jener gegnerischen Schule (von Pfleiderer 46), dass der Apostel die ἁμαρτία als ein ‚anfangsloses Princip' sich gedacht habe, kann doch nur als etwas von Wahrheitsuchenden Unqualifizierbares abgewiesen werden. — Wenn aber unsere Gegner auf die dem Apostel eigentümliche Unterscheidung der ἁμαρτια und παράβασις als Wesen und Erscheinung der Sünde eingehen sollen, da müssen sie (wie Lüdemann 62) eingestehen, dass sie ‚die Grundform des Wesens der ἁμαρτία beim Apostel nicht gefunden haben'. Warum ‚Grundform' des Wesens? Was hiesse denn ‚Grundform' der ‚Endlichkeit'? — ‚Grundform' der ‚dualistischen Materielebendigkeit'? — Das ‚Wesen' der ἁμαρτία wird nicht aufgezeigt, und das Wesen der ἁμαρτία haben unsere Gegner nicht — nicht gefunden, sondern unter Vorwänden verdeckt niedergehalten (cf. R. 1, 18). Wäre das Wesen der ἁμαρτία aufgezeigt und begriffen, dann wäre sofort offenbar, dass es sich nicht mehr um die ‚Objektivität' der ἁμαρτία zur Erklärung der παράβασις, sondern nur um die ἁμαρτία — sei es als innerer Kausalgrund der παράβασις-Erscheinung — handelt; die ‚Objektivität' der ἁμαρτία ist nicht Postulat zur Erklärung der παράβασις Adams, und der verwegene Rückschluss von der thatsächlichen Beschaffenheit der Kinder auf eine ursprüngliche Beschaffenheit des Vaters erscheint als ganz unnötig.

5. Nun kommt der ‚entscheidende' Rückenstoss ins Herz der in R. 5, 12—14 dargelegten historischen Wahrheit, insbesondere, dass ἁμαρτία (V. 12) den aktuellen Sündenfall Adams bedeute, in der Frage: ‚Kann V. 12 der θάνατος ohne weiteres als Strafe einer Thatsünde sein, wenn ihm V. 13 und 14 dieser Strafcharakter rücksichtlich der ἁμαρτία ausdrücklich abdemonstriert wird?' — Wie denn? — Wir stellen die gegnerische Auffassung aus der gegnerischen Verballhornung in knappe Form:

Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.

Also: *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ,*

und: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* auch *μὴ ὄντος νόμου* (*M*).

aber: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* — als Gottesurteil (?):

folglich: a) ist der *νόμος* ‚als nicht nötig für den Zusammenhang von *θάνατος* und *ἁμαρτία*' ‚weggenommen';

b) ist der *θάνατος* nicht *ὀψώνια* (Strafvergeltung) *τῆς ἁμαρτίας* (6, 23).

Doch fand statt: *παράβασις Ἀδάμ* (V. 14),

und: *παράβασις ἐλλογεῖται ὄντος* dem Adam gegebenen *νόμου:*

also erschiene: *ὁ θάνατος Ἀδὰμ ὀψώνια τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* (V. 14); —

sowie: *ἐν νόμῳ* (*M.*) *ἡμάρτησαν ἐν ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ,*

und: *παράβασις ἐλλογεῖται ὄντος νόμου* (*Μωϋσέως*)*:*

also erschiene: *ὁ θάνατος ὀψώνια τῶν παραβάσεων ὄντος νόμου* (*Μοϋσέως*).

Aber: ‚Kann der *θάνατος* Strafvergeltung einer *παράβασις* (einer Wirkung) sein, wenn der *θάνατος* nicht Strafvergeltung der *ἁμαρτία* (des Kausalgrundes) ist?' — Also: ist der *νόμος* und war das *κρίμα εἰς κατάκριμα* für den Zusammenhung von *θάνατος* und *ἁμαρτία* unnötig; — der Tod ist nicht Strafe einer Thatsünde, wie er nicht Strafe der *ἁμαρτία* ist; — es ist weder die *ἁμαρτία* noch die *παράβασις* etwas Strafwürdiges, sondern ‚des Menschen nur natürliche Beschaffenheit und naturnotwendige Offenbarung derselben' — nämlich ‚bei den Nachkommen Adams': ‚also wird es beim Stammvater nicht anders gewesen sein.' (Bum!) —

Die ‚Entscheidung' ist wohl gefällt; aber ‚erobert' ist nichts. — Besehen wir unseren Text.

Ad a) Es ist im Texte klar ersichtlich, dass der Apostel — zur Erklärung des Zusammenhanges des allgemeinen Todes und der *ἁμαρτία* — bei der Betrachtung des Todes von Adam bis Moses ausdrücklich nur den *νόμος Μωϋσέως* von jener ‚Vermittelung' ‚wegnimmt', — *α.* nicht aber das Gesetz im allgemeinen, — und *β.* nicht das dem Adam gegebene Gesetz. — *α.* Der Apostel lässt es schon überhaupt nicht zu, das Strafmoment auf ein positives, sinnfällig ausgesprochenes Gebot zu isolieren; im Gegenteil sagt er in R. 2, 15, dass auch *ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* in ihrem Gewissen Anklagen und hiermit selbstverständlich auch Strafdrohungen vernehmen (cf. 2, 9. 10) und sagt 2, 12 ausdrücklich: *ὅσοι γὰρ ἀνόμως* (im Gegensatz zu *ἐν νόμῳ Μωϋσέως*, dem sinnfälligen) *ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται.* Sowie anbei das *ἐν νόμῳ ἥμαρτον*, so heisst das *ἀνόμως ἥμαρτον* nicht auch etwa: ‚sie wurden endlich' ‚dualistisch lebendig', sondern ‚sündigten' — wenn nicht gegen ein sinnfälliges Gesetz, so doch gegen *τὰ καθήκοντα* (1, 28) des Naturgesetzes, und auch die *τὰ μὴ καθήκοντα πράσσοντες* wissen, *ὅτι ‚ἄξιοι' θανάτου εἰσίν* (1, 31). — Doch dies nur zur Steuer der Wahrheit. Dass der Apostel auf die *παράβασεις* der Nachkommen Adams, sei es gegen *τὰ καθήκοντα*, sei es gegen den *νόμος Μωϋσέως* und das dieselben begleitende Strafgefühl seine Erklärung der Allgemeinheit des Todes nicht unmittelbar stützt, s. w. u. — *β.* Der Apostel hebt erst auf Grund des Gedankens: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἐπὶ τὸν ἐν παραβάσει ἁμαρτήσαντα Ἀδάμ* den Gedanken ab: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος . . . καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ* (nochmals in ihrer Zeit gegen ein ihnen eigens gegebenes Gesetz) *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ἁμαρτήσαντας* (V. 14). Der Apostel anerkennt also in V. 14 ausdrücklich die Vermittelung des Zusammenhanges der ersten Sünde Adams (inklusive der äusseren *παράβασις* und ihrer Strafschuld) und des Todes Adams durch das dem Adam gegebene positive Gesetz und die darin angedrohte Straf-

bestimmung; auf Grund dieser Anerkennung erst hebt er eben jene ab, welche in ihrer Zeit gegen ein eigens ihnen gegebenes Gesetz keine *παράβασις* begingen und doch starben. — Sein Zweck ist zunächst, — bei dem feststehenden Dogma, dass der Tod Strafe für die Sünde ist, — die Auffassung zu zerstören, als ob jeder einzelne Mensch durch die Sünde (Sünden), welche derselbe — in seiner Lebenszeit — gegen ein ihm eigens gegebenes positives Gebot — (wie Adam in seiner Zeit gegen das ihm gegebene — wie die Kinder Jakobs in ihrer Zeit gegen das mosaische — Gebot) begangen hätte, den Tod als Strafe sich zuzöge. Diese Auffassung beging nämlich eine *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος;* denn der *νόμος Μωϋσέως*, von welchem aus man so reflektieren wollte, erklärt ja gar nicht den Tod als das Ausleben des Menschen, sondern nur eine Verkürzung der gewöhnlichen Lebensdauer. Es ist also durchaus falsch, nach dem *νόμος Μωϋσέως* auch nur den Tod Adams — und etwa auch so den Tod derer *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* als Übertreter der *καθήκοντα* sich zu erklären. Der *νόμος Μωϋσέως* hatte gar nicht die Kraft, das Ausleben der Menschen zu dekretieren. — Der Apostel konnte also die Vermittelung des allgemeinen Todes durch den *νόμος Μωϋσέως* — wie er es that — ganz gut ‚wegnehmen': dadurch hat er aber seinen Lesern (sowie jetzt unseren Gegnern) durchaus nicht erlaubt, von dem besonderen Bewandtnis des mosaischen Gesetzes ein Vorurteil zu bilden über das Gesetz überhaupt und über den Zweck und die Tragweite des dem Adam als Stammvater der Menschheit gegebenen Gesetzes insbesondere. — Wenn nun das mosaische Gesetz den allgemeinen Tod (als Ausleben) der Menschen nicht erklärt und die *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* nicht einmal ein solches mosaisches Gesetz hatten, so will der Apostel gerade durch die ‚Hinwegnahme' des mosaischen Gesetzes (von welchem aus obige falschen Reflexionen gemacht wurden) seine Leser zur Erkenntnis

bezw. nur mehr Anerkennung des historisch konstatierten *πάντες ἥμαρτον* (V. 12) d. i. der ersten schon vom Stamm aus allen gemeinsamen Versündigung, auf Grund welcher schon der eingetretene Tod auf alle Menschen übergegangen ist, führen. Die Leser müssen von der Oberfläche des sinnfälligen Schranken und Formen nur bestimmenden Gesetzes herunter in das Gebiet *ἄχρι νόμου* — auf den allen Menschen gemeinsamen Pflichtboden des *νόμος πίστεως* sich versetzen, da erst das *ἁμαρτάνειν* im *παραβαίνειν* und so das (die äussere *παράβασις* nicht ausschliessende) Wesen und die Tragweite der *ἁμαρτία τοῦ ἑνός* verstehen lernen.

Ad b) Im Texte stehen dem: (*ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.*) *Ἄχρι γὰρ νόμου* (*M.*) *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* entgegen: *ἁμαρτία „δὲ" οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* (*M.*)· *„ἀλλὰ" ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως . . .* — Dürfen denn die zwei Partikeln *δὲ* und *ἀλλὰ* unberücksichtigt bleiben? — Zwei Widersprüche folgen einander: ein Urteil und eine Thatsache. Der historische Satz über die Thatsache koincidiert mit: *ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* oder mit: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* (V. 12), koincidiert mit den näher erklärten Sätzen: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* (V. 15) und: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός* (V. 17), und diese historische Thatsache ist durch: *δι' ἑνὸς παραπτώματος τὸ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα* (V. 16. 18) als Gottes-Verfügung vom Apostel deklariert. — Wenn nun der Apostel Gott als den allwissenden (2, 16 — 8, 27), wahrhaften (1, 25 — 2, 2 — 3, 4), gerechten (2, 5 — 3, 5) Richter aller Menschen (2, 3. 12), welcher wegen und für die *ἁμαρτία* der Menschen sogar seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern für alle dahingab (8, 32 — 6, 10 — 5, 1—21 — 4, 25 — 3, 25 (!) —), verkündet und beteuert: ‚wir wissen, dass das Gericht (Urteil) Gottes nach der Wahrheit ist' (2, 2): so kann Gott nicht als ‚gleichgültig' gegen irgend eines

Menschen ἁμαρτία gedacht werden. Und wenn der Apostel seinerseits beteuert: ‚Wahrheit sage ich in Christo, nicht lüge ich, da mir Zeugnis giebt mein Gewissen im heiligen Geiste' (R. 9, 1 — 2. Kor. 11, 31 — Gal. 1, 10 u. ö.): so kann der Apostel einer feststehenden Gottesverfügung gegenüber ein derselben widersprechendes Urteil nicht als Gottesurteil verkünden; der Satz: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου kann nicht ein dogmatischer Satz des Apostels sein.

Der Satz als dogmatischer Satz wäre auch Wort für Wort ein Unsinn: 1) schon bei der textlichen, ganz gewissen Einschränkung auf den νόμος Μωϋσέως; 2) bezüglich des Wortes ἁμαρτία als logisches Prädikatsubstantiv. Wäre das, wofür und weswegen der θάνατος ὀψώνια ist, von Gott nicht als ἁμαρτία bewertet, so wäre es überhaupt keine ἁμαρτία, — dann stünde da aber nicht: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος und: ἄμαρτια ἦν ἐν κόσμῳ ἄχρι νόμου, darum ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος . . . μέχρι νόμου. Wo wirklich ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, musste sie von Gott immer und überall als ἁμαρτία bewertet sein, und war sie immer und überall nur durch die Bewertung von Gott wirklich eine solche. — Das wird durch die gegnerische Theorie von ἁμαρτία nicht entkräftet. — Denn hiesse ἁμαρτία ‚nur objektive Naturbeschaffenheit', so fehlt eben ihnen der Prädikatsbegriff, ‚als was die objektive Naturbeschaffenheit' bewertet sein sollte, und der Satz: ‚ihre „objektive Naturbeschaffenheit" wird von Gott nicht zugerechnet als objektive Naturbeschaffenheit' hätte durchaus keinen Sinn — und für die Beweisführung keinen Wert. — 3) Bezüglich des Wortes ἐλλογεῖν: Nur wenn etwas von Gott nicht als ἁμαρτία bewertet wird, rechnet er dasselbe als ἁμαρτία nicht zu; wenn etwas von Gott nicht als ἁμαρτία zugerechnet wird, so nur darum, weil es von Gott nicht als ἁμαρτία bewertet wird: ein Bewerten als ἁμαρτία aber nicht

zurechnen als ἁμαρτία wäre gegen: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν, also ein nonsens.

Der Satz: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου (*Μωϋσέως*) wurde bisher immer nur so behandelt, dass man sich fragte, ob das logische Subjekt zu ἐλλογεῖται Gott oder die Menschen seien; — und hat man sich entschieden, dass Gott das logische Subjekt sei, so meinte man, hiermit schon gewiss ein Gottesurteil bezw. einen dogmatischen Satz des Apostels vor sich zu haben. — Das logische Subjekt zu ἐλλογεῖται mag immerhin sein — oder sagen wir: ist ‚Gott'. Doch hiermit ist noch nicht entschieden, ob wir ein wirkliches Gottesurteil bezw. einen dogmatischen Satz des Apostels vor uns haben. Der Satz enthält offenbar ein Gewissensurteil. Der Apostel unterscheidet aber wohl zwischen einem wahren Gewissen (im heiligen Geiste) und einem irrigen — falschen Gewissen (cf. Art. X). In jedem Gewissensurteil ist das logische Subjekt ‚Gott', insofern jedes Gewissen ein Gottesurteil auf sich anzuwenden vermeint oder vorgiebt (cf. 8, 16). — Nun erst liegt uns die Frage vor, die wir oben ad b) schon dahin beantwortet haben, dass das in dem Satze: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου (*Μωϋσέως*) enthaltene (Gewissens-) Urteil nicht als Gottesurteil und nicht als des Apostels Gewissensurteil im heiligen Geiste aufgefasst werden darf.

Was ist das nun für ein Satz? — Das ‚δὲ' beweist, dass ein Widerspruch gegen den Zug der Beweisführung 5, 12—14 vom Apostel aufgenommen wird. An sich ist der Satz ein irriges-falsches Gewissensurteil aus dem praktischen Vorleben der Leser,[1]) welches der Apostel — mit ‚ἀλλὰ' zurückführend — nicht ‚im Zirkel', sondern auf

[1]) Hieronymus, Ambrosius, Augustinus haben schon die richtige Einsicht in diese Stelle gehabt; leider haben alle neueren Exegeten deren Erklärung verlassen; von den Konsequenzen und dem Ausblick ihrer eigenen Erklärungen aber winden sie sich hilflos und ratlos davon (cf. die Kommentare z. d. St.).

das von beiden Seiten noch anerkannte Dogma *ὀψωνία τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* sich stützend, entkräftet und so die Geltung der göttlichen Strafverfügung, dass der Tod von Adam aus über alle herrschte, behauptet. — Im Kontext ist der Satz ein historischer Satz. Er steht ja mitten unter lauter historischen Sätzen (R. 5, 12 f.), im Fortlaufe historischer Sätze (*εἰς ἦλθεν, διῆλθεν, ἥμαρτον, ἦν . . . ἐβασίλευσεν*), im Flusse eines historischen Beweises, und kann demnach ohne zureichenden Grund von vornherein nicht anders als auch als ein historischer Satz aufgefasst werden. Wohl steht im jetzigen Texte ‚ἐλλογεῖται'; die Vulgata hat ‚imputabatur' gleich dem *ἐνελογεῖτο* der zwei besten Codices ℵ und A, nach der Syr. und Jt. und vielen anderen lateinischen Versionen. Der Apostel konnte auch den historischen Satzgedanken ins Präsens aus dem Grunde gesetzt haben, weil die historische Thatsache und der Typus derselben zur Zeit seines Sendschreibens leider noch kein Präteritum war und heute noch kein Präteritum ist. — Der historische Satz konstatiert nur *α.* V. 13. 14a den Mangel des Bewusstseins von dem eben in V. 12 konstatierten *πάντες ἥμαρτον*, den Mangel eines Sündenbewusstseins überhaupt wegen Mangels eines sinnfälligen Gottesgesetzes bei Menschen, welche sich auf sinnliche Wahrnehmungen und das nur verstandesmässige Verarbeiten sinnlicher Wahrnehmungen beschränkt haben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Apostel durch sein Exempel mit jenen vor dem Gesetze jene ausserhalb des Gesetzes überhaupt, und insbesondere jene römischen Christen aus dem Heidentum getroffen wissen wollte, welche in ihrem Vorleben die Maximen gelernt hatten: nullum crimen sine (sinnfällige) lege, — nulla poena sine (sinnfällige) lege — und: de internis non judicat praetor, welch letztere sie — wenn sie theosophisch nachgedacht haben — *κατὰ ἄνθρωπον* auch der Gottheit supponierten (wie das ganze Geheimnis der ethischen Weisheit unserer jetzigen Gegner darin besteht,

dass sie diese — nicht hellenistischen, sondern — römischen Maximen der theologischen Moral supponieren wollen). — β. in V. 14b den Mangel des richtigen Verständnisses, also auch den Mangel des wirklichen Bewusstseins von jenem πάντες ἥμαρτον bei jenen auch, welche nur nach dem sinnfälligen Gesetze nur sinnfällige παράβασεις als Sünde, nicht aber das innere Wesen der Sünde (konkret nicht ihren inneren versündeten Zustand) sich zugerechnet haben, — und eigentlich bei jenen römischen Christen aus dem pharisäischen Judentum, welche in ihrem Vorleben nach der pharisäischen Schule gelernt hatten, einerseits nur das γράμμα d. h. nur das sinnfällige Gesetzeswort, andererseits wie das pharisäische ἔργον so auch nur die äussere Erscheinung der παράβασις in Betracht zu ziehen, so dass, was nicht gegen das γράμμα des Gesetzes in sinnfällige Erscheinung trat, nicht als Sünde und nicht als straffällig erachtet wurde. Dass diese fast durchgehends pharisäisch geschulten (nun Christen gewordenen) Juden auch Gott nur als Richter nach dem γράμμα des ihnen in pharisäischer Art eingeimpften sinnfälligen Schranken- und Formengesetzes Mosis sich vorgestellt hatten, ist erklärlich. Der Apostel, dieser geflissentliche Streiter gegen jene falsche Auffassung, erklärt gleichwohl selbst teilweise dieselbe in der Reflexion über die νήπιοι als δοῦλοι (Gal. 4, 1—3). Solange nämlich die schon auserwählten Juden (entweder als noch οὐκ εἰδότες θεόν oder) als οὐκ εἰδότες θεὸν, καθῶς δεῖ γνῶναι (1. Kor. 8, 2 — εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν: 1. Kor. 2, 8) unter dem Gesetze Mosis wie unter einem Pädagogen gehalten wurden (Gal. 3, 24. 25), verwöhnten sie sich, nur nach den sinnfälligen Weisungen bezüglich der Schranken und Formen ihres Lebens sich zu bewerten, und — hegten sie die Meinung, dass auch Gott sie nur nach dem von ihnen so beschränkt aufgefassten Gesetze Mosis richte und bewerte: — den Geist, die Idee und den Zweck des Gesetzes haben

sie nicht erkannt oder verkannt: cf. 2. Kor. 3, 15: ‚wenn Moses gelesen wird, liegt eine Hülle auf ihren Herzen . . . bis auf den heutigen Tag;' — und 16: ‚wenn es sich aber bekehrt hat, wird abgenommen die Hülle.' —

6. Zum Begriffe der *ἁμαρτία* gehört aber als logisches prius und wird von dem Begriffe *ἁμαρτία* gefordert die Idee und der Wille Gottes des Schöpfers und Herrn, für welche (Idee und Willen) der Mensch geschaffen oder überdies berufen ist, für welche er verpflichtet und gegen welche er in das *ἁμαρτία*-Verhältnis eingegangen bezw. geraten ist. [Ein substantieller Gegensatz der Wesen an sich ist ein solcher Gegensatz, aber nie und nimmer eine *ἁμαρτία;* zum wiederholtenmal weisen wir hin auf die Vorstellungen des Apostels vom *διάβολος* als *ἁμαρτωλός* und von der *ἁμαρτία*-losen Tier-*ψυχή*-*σάρξ*.] — Wenn schon Lüdemann (83) ‚die *ἁμαρτία* und *παράβασις* nur für zwei Erscheinungsformen der Sünde' (und nicht vielmehr für ‚Wesen und Erscheinung') und (ebendort) auf der Behauptung besteht, dass ‚für die Entstehung der „Erscheinungsform" *παράβασις* das Gesetz (d. i. das positive sinnfällige) Bedingung ist': warum hält er nicht auch für die andere ‚Erscheinungsform' *ἁμαρτία* irgend ein Gesetz als Bedingung für notwendig? Indem man von vornherein das Gebiet des moralischen Gesetzes der moralischen Zugehörigkeit und Verpflichtung des Menschen zu und für Gott für ein dualistisches Verhältnis ‚erobern' will und darum auch den *νόμος πίστεως* ‚unweigerlich' (?) wegdrängt, bezeugt man, dass man die vom Apostel aufgezeigte ‚Grundform des Wesens' des an sich moralischen Begriffes *ἁμαρτία* in der aktiven und dann habituellen ‚*παρακοή*' (R. 5, 19 — cf. 1, 5: *ἀποστολὴ εἰς ὑπακοὴν πίστεως*) nicht — nicht finden kann, sondern nicht anerkennen will.

Der Apostel unterscheidet wohlbewusst und konsequent zwischen der Idee und dem Willen Gottes bezüglich der Bestimmung der Menschen *εἰς Αὐτόν*, bezw. der Be-

rufung *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, oder dem Gesetze für die sittliche Streberichtung des Menschen — und zwischen dem Willen Gottes bezüglich äusserer Schranken und Formen des menschlichen Lebens. — Hinsichtlich der Mitteilung an die Menschen unterscheidet der Apostel ein dem Menschen ins Herz und in die Vernunft gelegtes Gesetz als Naturgesetz (R. 2, 14. 15) und das dem Naturgesetze analog in der geistigen Wiedergeburt wieder gewährte Gnadengesetz (R. 5, 5 — 8, 2 f. u. ö.) — und ein positives entweder unmittelbar von Gott, wie das dem Adam gegebene (cf. R. 5, 14) oder mittelbar (durch religiöse oder weltliche Gewalten) sinnfällig kundgemachte und auf sinnliche Schranken und Formen bezügliche Gesetz. Zum letzteren koordinieren sich die aus dem Naturgesetze vernünftig gehobenen und formulierten Maximen (*τὰ καθήκοντα*: R. 1, 28). — *Παράβασις* gilt als ein Begriff, zu dem der positive (Schranken und Formen bestimmende) *νόμος* (bezw. *τὰ καθήκοντα*) korrelat ist. Als Synonym zu *παράβασις* (im obigen Sinne) gelten auch *ἁμαρτήματα* sowie der Plural *ἁμαρτίαι* (nie der Singular: R. 4, 8 ist fremd; 2. Kor. 11, 7 steht der richtigen Auffassung von 5, 12a mit 14 sehr nahe). — Wie nun der Apostel die Maxime *οὗ οὐκ ἔστιν ὁ* (positive) *νόμος* (textgemäss konkret: *Μωϋσέως*), *οὐδὲ παράβασις* (4, 15) gelten lässt, so gilt ihm aber auch: *οὗ οὐκ ἔστιν* ein sittlicher *νόμος* im allgemeinen (konkret: das Natur- bezw. Gnadengesetz) als Norm für die sittliche Richtung und Bestimmung des Menschen, *οὐδὲ ἁμαρτία*. Die *παρακοὴ ἀπιστίας* (cf. R. 1, 5), der Unglaubens-Ungehorsam (R. 5, 12a) und dann die zuständliche Unglaubens-Ungefügigkeit (8, 7 — 7, 14 f.) der Moralsubjekte gegen das ihnen eingeschaffene Natur- und überdies gegen das im Stammvater allen gemeinsam geltende Gnadengesetz ist das Wesen der *ἁμαρτία* oder ist die *ἁμαρτία*: — und da das Gnadengesetz das Naturgesetz als Unterschichte absorbiert, so gilt die *ἁμαρτία* — bei

dem historisch konkreten Gnadenberufe und der hierzu korrelaten Gnadenbefähigung — kurzweg als der Unglaubens-Ungehorsam (bezw. Ungefügigkeit) gegenüber dem Gnadenberufe, oder als Abfall (Abirrung) und Abgefallensein vom Gnadenberufe und hiermit vom Gnadenstande.

Es fällt nun die Frage ein: *Τί οὖν ὁ νόμος*? — und in dieser Frage die Frage: *Τίς νόμος*? — Die Antwort liegt im Texte: *νόμος Μωϋσέως*. — Gehört der Dekalog hinzu? Der Dekalog sind *λόγια τοῦ θεοῦ* (cf. Deut. 4, 13 — 5, 22) und insofern hebt der Apostel mit diesen auch den Dekalog [sowie andererseits die *ἐντολὴ* (*καινή*: Joh. 13, 14) *ἐν ἑνὶ λόγῳ* (Gal. 5, 14 — R. 13, 9 — Deut. 6, 1—5 — Lev. 19, 18)] von dem *νόμος Μωϋσέως* genau ab (R. 3, 2). — Die *λόγια τοῦ θεοῦ* auf dem Berge Sinai haben zum Inhalt das Naturgesetz; das Naturgesetz aber war und galt immer, auch *ἄχρι* also *μὴ ὄντος νόμου* (*Μωϋσέως*): als Natur- und immer und allgemein gültiges Gesetz gehört es nicht in die Kategorie des *νόμος* (*Μωϋσέως*). — Wohl aber gehört der Dekalog der Mitteilungsform nach zur Kategorie des *νόμος Μωϋσέως* (und ist verschieden zu der Form R. 2, 15a und wieder R. 5, 5 — 2. Kor. 3, 3). — Die sinnfälligen *λόγια τοῦ θεοῦ* auf dem Berge Sinai sind eine aktuelle Gnade, welche in der göttlichen Heilsführung mitten zwischen R. 2, 15a und R. 5, 5 ihren Platz hat. Anlass dazu ist die Verdunkelung des Naturgesetzes (von R. 2, 15a) durch die ‚hereingekommene' und dann ‚herrschende' und hiermit die *φύσις* des Menschen (als Träger des Naturgesetzes) verderbende *ἁμαρτία*. Sowie ausserhalb der thatsächlichen Erfahrung dieser aktuellen Gnade (R. 1, 18 ff.), so auch vor dieser aktuellen Gnade (*ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*) war es so weit gekommen, wie es der Apostel R. 1, 18 f. schildert: zumeist (cf. das restringierende *ὅταν*: R. 2, 14) *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν* des Naturgesetzes *τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* (25) . . . *καὶ*

ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν (21 — cf. 2, 15b) καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία . . . Die λόγια τοῦ θεοῦ auf dem Berge Sinai haben das Naturgesetz objektiviert und so dem auserwählten Volke sinnfällig vorgestellt. Das Sinnfällige hat nun der Dekalog mit dem eigentlichen νόμος Μωϋσέως gemeinsam. — Der νόμος Μοϋσέως selbst war wohl zunächst auf den λόγια τοῦ θεοῦ als Grundlage aufgebaut (was man von dessen letzter, dem Apostel beigebrachter Fassung bezüglich der nach Moses hinzugekommenen ‚Zäume um den Zaum' nicht mehr ganz behaupten kann). Den νόμος Μωϋσέως, welcher sich auf sinnfällige Schranken und Formen bezog, behandelt nun der Apostel ganz richtig durchaus als lex humana; er nennt die ἐντολαὶ ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15) als νόμος ἔργων (R. 3, 27), als νόμος ἐντολῆς σαρκίνης (Hebr. 7, 16), — στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 9), gegeben 430 Jahre nach den dem Abraham gegebenen Verheissungen, — ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος (λαὸς) νήπιος ἔστιν (Gal. 4, 1), dessen τέλος, Ziel und hiermit Ende, Χριστός war (R. 10, 4 — cf. Gal. 3, 24). — Wir müssen nun ganz Evidentes hiermit konstatieren, dass der Apostel, wie in der Beweisführung R. 5, 13. 14, so auch in den Erörterungen über seine dialektische Frage: Τί οὖν ὁ νόμος immer nur den sinnfälligen, sinnfällige Schranken und Formen bestimmenden νόμος Μωϋσέως in Betracht zieht. —

Τί οὖν ὁ νόμος (Μωϋσέως)? — Dem Apostel ist dieser νόμος, als aktuelle Gnade, ein Unterbau für die Erneuerung des Gnadenberufes; er ist ‚hinzugekommen' — nach dem παράπτωμα Adams und dem weiteren Verfall ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως — zu den schon dem Adam, dann dem Abraham (R. 4, 13. 24) gegebenen und dann weiter (nicht durch ‚das Gesetz' sondern) durch die Propheten vermittelten (Act. 26, 27 — R. 1, 2 — 9, 4. 5 — Gal. 3, 8 — 24, 29 u. a. — ἐπαγγελίαι) Verheissungen. [Sekundär war auch der νόμος Μωϋσέως be-

gleitet von Verheissungen und Drohungen, — Verheissungen aber, welche kurz charakterisiert sind in den Worten ‚langes Leben und Wohlergehen auf Erden', und Drohungen bis zur Drohung mit dem Tode, aber nur als Abkürzung des ‚langen' Lebens, nicht aber als Gegensatz zur ζωὴ αἰώνιος]. — *Ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν . . ., δι' ἧς πίστεως τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος — τοῦ δυναμένου ζωοποιῆσαι (εἰς ζωὴν αἰώνιον) — ἐλάβομεν* (cf. Gal. 3, 14. 21. 22), zu diesen Verheissungen *ὁ νόμος Μωϋσέως παρεισῆλθεν:* a) *ἵνα* vorerst *πλεονάσῃ ἁμαρτία* (R. 5, 20). Der gefallene und immer mehr verfallende Mensch hatte nicht so oft und nicht so vielfach *τὰ καθήκοντα* selbständig aus seinem natürlichen Gewissen hervorgehoben, als es durch das objektive Gesetz ihm vorgestellt wurde; schon darum, und da das mosaische Gesetz vielfach den Willen Gottes ihm analysierte: so mehrte sich die Erkenntnis der Verpflichtung, und dieser gegenüber mehrte sich auch der Aufruhr der *ἁμαρτία*, worauf sich die eventuellen Versündigungen mehrten. — b) *ἵνα φανῇ ἁμαρτία* (R. 7, 13). *α.* Bei dem persönlichen sittlichen Verhalten auf Grund des Naturgesetzes ist das Diktamenurteil (*τὰ καθήκοντα, τὰ μὴ καθήκοντα*), das Urteil über den subjektiven Akt als Objekt, sowie das Schlussurteil über die Versündigung oder Nichtversündigung des Moralsubjektes gegen Gott von der Vernunft des Moralsubjektes abhängig. Man denke nun an den *ἀδόκιμος* gewordenen *νοῦς*, an den *σκότος* der *ἀσύνετος* gewordenen *καρδία*. Bei dem gefallenen und immer mehr verfallenden Menschen erscheint in der hierdurch verdorbenen *φύσις* (als Träger und Vermittler des Naturgesetzes) das Naturgesetz selbst gleichsam auch nahezu ‚tot', d. h. latent, und wirkt weniger und weniger klar das Gewissensdiktat . . . aus. Es gilt hier korrelat zu R. 7, 7 vorerst: *τὸν νόμον γὰρ, τὸν γραπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ οὐκ ἤδειν, εἰ μὴ ὁ* objektive *νόμος ἔλεγεν· ‚Οὐκ ἐπιθυμήσεις'* (wo nämlich die *ἁμαρτία* an dem fast (cf. 2, 14) erstorbenen

Naturgesetz keinen Gegensatz mehr merkte (cf. 7, 8)). Und ward ein solches Gewissensdiktat nach dem Naturgesetze als *τὰ καθήκοντα* bezw. *τὰ μὴ καθήκοντα* (wegen der Verderbtheit der *φύσις*, der *καρδία*, des *νοῦς*) nicht gehoben, so bildete sich der *νήπιος* (Römer) oder der pharisäisch verbildete nur *ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος* die Maxime: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν* ein objektiver *νόμος*, *οὐδὲ παράβασις* (4, 15) — gegen 2, 15 — 1, 28 — cf. 2, 27. — Unter dem objektiven Gesetze ist nun aber wenigstens die erste Prämisse gehoben und objektiv sanktioniert, — hiermit klarer, — und um dies ist das Schlussurteil sicherer; sicherer also wird unter einem objektiven Gesetze von demselben ein objektiver Thatbestand als *παράβασις* beleuchtet und das Moralsubjekt der *παράβασις* überwiesen. — *β*. Das letztere genügt aber noch nicht dem vom Apostel ausgesprochenen Zwecke: *ἵνα φανῇ ἁμαρτία*. Die *διὰ νόμου* ‚mehrfach' (a) und ‚klarer' (b*α*) als *παράβασις* erkannten Akte (oder Unterlassungen) des Menschen sollen — auf parallelem Rückwege — erkennen lassen (zunächst den inneren Auftrieb des Herzens des konkreten verdorbenen Menschen eben als Auftrieb zur *παράβασις*, — also als gesetzwidrige *ἐπιθυμία* — und weiter) den Zustand der *φύσις* (des Herzens) des konkreten Moralsubjektes gegenüber dem Gesetze, welches (nicht nur die sinnfälligen Schranken und Formen der Aktualität bestimmt, sondern) die Aktivität und die Richtung des sittlichen Strebens nach dem sittlichen Berufe postuliert, als einen diesem (Natur- bezw. Gnaden-) Gesetze (Wille, Idee) nicht gemässen Zustand.

Also *διὰ νόμου Μωϋσέως ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (3, 20), — zunächst wohl der *παραβάσεων* (*ἁμαρτημάτων*) als der Widersprüche gegen das sinnfällige Schranken und Formen bestimmende Gesetz Mosis, — aber doch nicht nur dieser, sondern *ἐπίγνωσις ‚ἁμαρτίας'*. Der Apostel will aus den Widersprüchen der *παράβασεις*: *νόμος Μωϋσέως* (= *ἁμαρτία*: X)

die ἁμαρτία erkannt wissen. Diese Absicht involviert die Absicht, auch das letzte Glied d. i. jenes Gesetz zu erkennen, zu welchem etwas eben ἁμαρτία ist, d. i. (objektiv) das Gesetz εἰς Ἀυτόν (1. Kor. 8, 6), (subjektiv) den νόμος πίστεως (R. 3, 27).[1])

Die Erkenntnis und Anerkennung der ἁμαρτία gegenüber dem göttlichen νόμος πίστεως ist auf dem Boden der subjektiv absoluten ἀπιστία, — also da, wo die πίστις, der νόμος πίστεως die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως unter der Devise: ‚Keineswegs' (cf. Gen. 3, 4) ‚unweigerlich weggedrängt' wird, — auch gar nicht zu erreichen. Hätte Adam aus dem Augenblicke seines Sündenfalles nicht etwas von der πίστις errettet, er hätte den Herrn nicht mehr anerkannt, seine Untreue nicht mehr zu entschuldigen getrachtet, er hätte zu Gott nicht gesprochen: ‚Herr, ich fürchte mich', — vielmehr: ich bin selbst ein souveränes dualistisches Princip; — oder: ‚warum' (cf. Gen. 3, 1) hast du mir die

[1]) Der Apostel unterscheidet die παράβασις auch als gegensätzliche Erscheinung zum γράμμα des Gesetzes — und weist uns hiermit an, die ἁμαρτία als den inneren geistigen Widerspruch gegen den Geist des Gesetzes (d. i. gegen die Idee und den Willen Gottes mit dem Menschen) zu erkennen. Wenn auch derzeit thatsächlich der geistige Widerspruch von der σάρξ-Seite des Menschen ausgeht und das Widerstreben — aus der in R. 5, 12 f. — 7, 14. 23 konstatierten Ursache — jetzt thatsächlich in der unbewussten Funktion des menschlichen Geistes habituell ist, so geht er doch nur von einer menschlichen σάρξ aus, und nicht von einer Tier-ψυχή-σάρξ, — weil nur das Lebensprincip der menschlichen σάρξ, ein Geist, an sich die Freiheit zu einem Widerstreben gegen Gottes Idee und Willen hat und so einer ἁμαρτία fähig ist. (Cf. w. u. die Analyse des Sündenfalles.) Nur der durch einen Geist belebte Mensch ist fähig, α. auch nur einen sinnfälligen νόμος und diesem gegenüber eine παράβασις, und β. das Gesetz der Zugehörigkeit und des Berufes und diesem gegenüber die ἁμαρτία, — aus der Erkenntnis der Verpflichtung die Verschuldung zu erkennen; nur ein menschliches Herz vermag aus der Wertschätzung der Zugehörigkeit und des Gnadenberufes die Verschuldung der ἁμαρτία auch zu fühlen.

ἁμαρτία ‚sofort und unmittelbar' miterschaffen? — was ‚täuscht' und narrst du mich mit deinem Gesetze? ‚Weg' mit dem Gesetze! Es ‚sollicitiert' mich nur! ‚Ermahnungen und Drohungen sind an mich (ψυχικός) gar nicht zu richten'! ‚Das Gesetz ist ganz unnötig'! Ich bin schon selbst ein selbst — ‚mordendes Princip'! u. dergl. m. — Adam hat nicht so gedacht, nicht so gesprochen. — Aber auch der Apostel verlangt zur Erkenntnis der ἁμαρτία etwas von der πίστις; wo er keine mehr voraussetzt, dort baut er die Elemente der πίστις vorerst wieder auf (durch Wunderwirken und den Unterricht in den Anfangsgründen des Glaubens, cf. Act. 14, 8. 14 f. — 17, 22 f. u. a.) bei den Juden knüpft er an das bestehende Glaubensbewusstsein an, korrigiert und vertieft es (cf. Act. 13, 16 f. u. a.): nur wenn er bei Juden und Heiden den νόμος πίστεως recht ins Licht erhöht hat, konnte ihm die Erklärung zur richtigen Erkenntnis der ἁμαρτία gelingen, aus welch letzterer dann wieder erst die Sehnsucht nach und die Glaubensgeneigtheit an den Erlöser entspriesst (R. 7, 24). — Man darf von Paulus nicht reden und ihn ausdeuten wollen, man darf aus dem Römerbrief nicht ein Mittelstück (zwischen 5, 2 — 9, 30, wo zufällig das Wort ‚πίστις' nicht vorkommt) herausreissen und es als ‚genuin paulinisch' erklären, ohne R. 1 ff. anzuerkennen, wo nur der Apostel als Autor dieses Briefes sich nennt und denselben als seinen genuinen legitimiert. Dort aber nennt sich der heilige Paulus ἀπόστολος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλαιο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις (1, 1. 2); seine ἀποστολὴ ist eine ‚εἰς ὑπακοὴν πίστεως' (1, 5), das εὐαγγέλιον ist eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν ‚παντὶ τῷ πιστεύοντι', Ἰουδαίῳ τε πρῶτον ‚καὶ Ἕλληνι': δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ‚ἐκ πίστεως εἰς πίστιν (1, 16. 17). Der Apostel führt demnach die Menschen ‚ἐκ πίστεως' an Gott den Schöpfer-Herrn und dann den barmherzigen Verkünder der Gnade (1, 2 — 2, 4 — 3, 2 — 22. 24. 25. 29 —

4, 13. 16) *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* (4, 18. 21), *ἐκ πίστεως ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν* (4, 24 f. — cf. 1. Kor. 15, 45) . . . ‚*εἰς πίστιν*' *εἰς τὴν χάριν ταύτην* (5, 2, *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ . . . τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* . . . 4, 16. 11. 12), ‚*εἰς πίστιν*' *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (3, 22. 24—26 — 4, 25 — 5, 11), um auf Grund dieser *πίστις* wieder die *ἐλπις* auf die *ζωὴ αἰώνιος* (2, 7 — 5, 2. 10. 17. 18. 21 — 6, 22. 23 — 8, 2 . . .) und den Neufluss der Liebesströmung zu Gott (Gal. 3, 2 — 5, 5 — R. 5, 5 — 6, 6 — ganzen Galaterbrief) zu ermöglichen. — Cf. dagegen R. 9, insbesonders 30—33.

XVI.

Das eigentliche Verhältnis

A. von R. 5, 12—20 zu 7, 7—13.
B. von R. 5, 12—20 zu 1. Kor. 15.

A.

Unsere Gegner finden in R. 5, 12—14 und 7, 7—13 dieselbe Sachlage, indem sie den Stammvater Adam und das *τέκνον φύσει ὀργῆς* Saulus in gleiche Position stellen, beiden voraus die *ἁμαρτία* als etwas ‚Objektives', über beide einen gleichen ‚nicht verbindenden, nicht verschuldenden' *νόμος*, — und beiden nach *διὰ νόμου* die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* als ihrer physischen Naturbeschaffenheit und des (‚nur sachlichen Zusammenhanges') *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* zudenken.

Uns hingegen scheint das eigentliche Verhältnis von R. 5, 12—14 zu 7, 7—13 das zu sein, dass der Apostel den Saulus unter den Lesern von 5, 12 f. als ihm gleichen *τέκνοις φύσει ὀργῆς* sich wieder vorstellt und sie — durch die aus seinem sittlichen Entwicklungsprozess ihm be-

kannten Stadien — zu derselben Erkenntnis der ἁμαρτία, die er selbst erreicht hat, führt. Diese Stadien sind:

α. Das Stadium: wo er ‚ohne Gesetz lebte' (7, 7. 9) und des moralischen Todeszustandes sich nicht bewusst war (7, 9 mit 10).

In diesem Stadium ersieht er einige seiner Leser aus dem Heidentum mit ihrer Apperception aus ihrem heidnischen Vorleben und spiegelt sie ab in denen ἄχρι νόμου Μωϋσέως, welche auch ‚ohne Gesetz lebten und des moralischen Todeszustandes sich nicht bewusst waren (5, 13. 14a).

Denen gegenüber hat der Apostel — auf Grund des allen Menschen eingeschaffenen Naturgesetzes — vorerst den Nachweis der evidenten Sündenerscheinungen unter den Heiden gegen τὰ καθήκοντα und παρὰ φύσιν geführt (R. 1, 18—31).

β. Das Stadium: ὄντος νόμου (Μωϋσέως) nach der Auslegung der pharisäischen Schule, die nur die sinnfälligen ἔργα bezw. παράβασεις nach dem γράμμα des mosaischen Gesetzes bewertete, τὰ κρύπτα τοῦ ἀνθρώπου (2, 16) aber gar nicht normfällig fand, — in welchem Stadium er selbst als gesetzespflichtiger Pharisäer (Act. 23, 6) nach der pharisäischen Sektenschule (Act. 26, 5 — Phil. 3, 5) dem Buchstaben nach (R. 2, 29) als der Jude im Sinnfälligen (2, 28) — mit dem Lobe von Menschen (2, 29) untadelhaft (Phil. 3, 6) gelebt hatte (cf. 1. Kor. 8, 2 — 2, 8 mit Phil. 3, 6).

In diesem Stadium erfasst er einige seiner Leser aus dem pharisäischen Judentum und spiegelt sie ab in denen, welche die sinnfällige παράβασις Ἀδάμ (R. 5, 14) nur im Auge hatten, weil, ‚wenn sie Moses lesen, eine Hülle auf ihren Herzen liegt . . . bis auf den heutigen Tag' (2. Kor. 3, 15) und (ebenso wie der pharisäische Saulus: Phil. 3, 6) ‚mit dem Besitze des Gesetzes' sich beruhigt und darauf ‚in Gott sich gerühmt' hatten (R. 2, 17. 23), ihre innere ἁμαρτία aber sich nicht zum Bewusstsein und zu Gemüte geführt haben.

Denen gegenüber führte der Apostel — auf Grund dieses Gesetzes (R. 2, 1. 13. 17—21) — in offener Anklage den Nachweis der evidenten Sündenerscheinungen unter den Juden gegen dieses Gesetz selbst (cf. 5, 20) in R. 2, 3—5, — 21—24, — 3, 13—19. . . .

Wozu der Nachweis der Sündenerscheinungen (R. 1, 18 —3, 19)? Diese reichen ja doch nicht zu, um die Straf-Tod-Herrschaft über alle Menschen — und hiermit die Sühn- und Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen zu begründen. Gewiss nicht. Denn wenn die Sünde von den Lesern mit der Apperception von *α.* und *β.* auch nur als sinnfällige *παράβασις* aufgefasst wird, so dass geschlossen wird:

παράβασις Ἀδάμ,

ὀψώνια τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὁ θάνατος:

:διὰ τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὁ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, —

so würde man weiter schliessen wollen:

ἐφ' ᾧ πάντες (*ἥμαρτον* nur =) *ἐπὶ τῷ ομοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ἡμάρτησαν,*

ὀψώνια τῶν παραβάσεων ὁ θανατος:

:διὰ τῆς παραβάσεως ἑκάστου ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν, — welcher induktive Beweis für den Straf-zusammenhang von Sünde und Tod nur Geltung hätte, insofern der induktive Nachweis der Sündenerscheinungen zureicht. —

Da aber einige *μὴ ἡμάρτησαν ἐπὶ τῷ ὁμ. τ. παρ. Ἀδ. — ὄντος νόμου M.*

und einige *μὴ ἡμάρτησαν ἐπὶ τῳ ὁμ. τ. παρ. Ἀδ. — ἄχρι νόμου M.,*

wenn nun *οὐδὲν ἐλλογεῖται — ὄντος* wie *ἄχρι νόμου M.*

und doch: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως — καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ:*

so entweder: der *θάνατος* nicht *ὀψώνια τῆς παράβασεως* (= *ἁμαρτίας*),

oder — wenn zu denselben Prämissen hinzugenommen wird:

παράβασις Ἀδὰμ ἐλλογεῖται im *κρίμα εἰς κατάκριμα* nach dem dem Adam gegebenen *νόμος*,

so: *διὰ τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν* ohne ‚*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*', ohne dass sie selbst irgendwie je gesündigt hätten.

Dann träte etwa die bei den mosaistischen Lesern des Briefes teilweise geläufige Gedankenfolge ein von 3. Mos. 26, 39: . . . ‚werden hinschwinden . . . sowohl um der Sünden ihrer Väter (als um der eigenen) willen', — 5. Mos. 28, 46: ‚Flüche . . . werden an dir sein zum Zeichen und Wunder und an deinem Samen immerdar, — 59: der Herr wird vergrössern deine Plagen und die Plagen deiner Nachkommen' u. dergl. m. —, wobei freilich noch das dem Stammvater gegebene Gesetz und dessen Strafbestimmung als Bindeglied zwischen der ersten Sünde und dem Tode, ‚der auf alle überging', festgehalten wäre.

Doch nicht ‚*οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*'; der Apostel verwirft diesen seitlichen Nachdruck zu seinem Beweise und legt dar, dass der Zusammenhang, welcher im Bewusstsein der Leser zwischen der sinnfälligen *παράβασις* und dem *θάνατος* schon stattfand, eigentlich zwischen der inneren *ἁμαρτία* und dem *θάνατος* statthat. Er vertieft also diesen Zusammenhang und erweitert dann auch denselben zu einem Zusammenhange (nicht nur der *ἁμαρτία* Adams, sondern in und mit ihm) der gemeinsam gewordenen *ἁμαρτία* und des allgemeinen Todes (5, 12 a. 19 — 12 b. 14) durch die Vermittelung jener dem Stammvater (und hiermit der Menschheit) angedrohten positiv gesetzlichen Strafbestimmung (14 b. 15. 17. 16. 18 — 6, 23).

Der Apostel muss hierzu seine Leser einführen in

γ. das Stadium: *ὄντος νόμου* — aber weg von der Basis der nur irdischen Gesinnung (cf. 1. Kor. 15, 19), auf welcher ‚Israel, nach dem Gesetze der Gerechtigkeit strebend,

zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gekommen ist. Warum? Weil nicht (es geschah) aus Glauben' (R. 9, 31. 32) — auf die Basis des *νόμος πίστεως*, auf welcher erkannt werden soll, dass der Reichtum der Milde, Geduld, Langmut . . . Güte Gottes zur Gesinnungsänderung bekehren will (R. 2,4); — in das Stadium, in welchem ihm selbst, dem (früheren pharisäischen *ζηλωτής*: Gal. 1, 14 — nun) ‚bekehrten die Hülle von dem Gesetze Mosis abgenommen ward' (2. Kor. 3, 16 — gegen V. 15 — Phil. 3, 6), so dass er vom Gesetze nicht nur das die sinnfälligen Erscheinungen Vorschreibende oder Verbietende, sondern das: *οὐκ ἐπιθυμήσεις* (R. 7, 7), also *τὰ κρύπτα τοῦ ἀνθρώπου* Befehligende studierte und erwog . . . und so zur Erkenntnis und Bewertung der inneren *ἁμαρτία* gelangte (7, 7—25).

Für dieses Stadium hat der Apostel zielbewusst seine Leser vom Anfang an bis 5, 12 ganz genügend vorbereitet. Den eigentlichen Zweck des Gesetzes (5, 20—7, 13) kennend, hat er von R. 1, 18—3, 9 die Sündenerscheinungen unter Heiden wie Juden den Lesern in ergreifender Anklage vor die Augen gerückt: den Schluss seines Nachweises kündigt er aber in den Worten 3, 9: *προητισάμεθα . . . Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι'*, — 12: *πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν*, — 23: *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* — anders an, als sie nur erwartet haben. Er sagt in diesen Schlusssätzen umfänglich (in Beziehung auf solche, welche in ihrer Zeit noch nicht persönlich gesündigt hatten) mehr aus, als er induktiv erweisen konnte; — er sagt aber auch inhaltlich darin mehr aus. Diese Schlusssätze klingen nicht mehr nur an 7, 14 f. an, sondern führen den Begriff der *ἁμαρτία* und *ἁμαρτάνειν* in 3, 9. 20—23 vollständig ein. — [Er ist also nach dem ‚Abbruch der Brücken in 5, 11' (Lüd.) in 5, 12 nicht ein ‚neuer hellenistischer', sondern der alte schon in 3, 9. 20 auf dem nicht ‚unweigerlich weggedräng-

ten' Boden des *νόμος πίστεως* ‚genuin paulinisch' erkannte Begriff.] Es ist offenbar, dass der Apostel mit der so zusetzenden Vorrückung des Nachweises der Sündenerscheinungen nur die Erkenntnis des verkannten Zweckes des mosaischen Gesetzes, d. i. die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* bezweckte. Darum hat er korrelat auch, — wie er schon in 2, 28. 29. den Anlauf dazu genommen, — von 3, 20 an (nach einem kurzen erbauenden Ausblick auf die Erlösung: 21—25), dann 3, 26 bis 5, 11 die pharisäische Auffassung des mosaischen Gesetzes gründlich abgeräumt, um (auf Grund von 2, 15) den *νόμος πίστεως* (3, 27) im Gewissen wachzurufen, und dann analog wie von den *ἔργα* auf die *πίστις* so von den *παράβασεις* auf die *ἁμαρτία* (7, 13: 5, 14. 12) das Augenmerk zu lenken. Wie er in 3, 20 sagte: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ*, da die sinnfälligen *ἔργα* nur sekundären, relativ zur *πίστις* (1, 17 — 9, 32), — die *πίστις* aber den wesentlichen moralischen Wert vor Gott hat: so sollen nun die Leser schliessen und begreifen, dass die Menschen den Tod als Strafe erleiden nicht nur *ἐξ τῶν παραβάσεων*, sondern als *ἁμαρτωλοί* (5, 8. 19). — Recht verstanden, ist die *παράβασις* das argumentum ad hominem (*ψυχὴν ζῶσαν*), den geistig-sinnlichen Menschen zur *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*: der Mensch soll (zurück) sinnlich-geistig (nach der Forderung in R. 1, 19. 20 — cf. 1. Kor. 2, 11) aus der sinnfälligen *παράβασις* die *ἁμαρτία* in sich wahrnehmen, — wie denn auch die Propheten und andere wahre Israeliten — und auch ernst nachdenkende, philosophierende Heiden von der Erkenntnis der Gesetzesidee bezw. theosophischer ethischer Idee und den konkreten moralischen Erfahrungen (an sich und an anderen) zur Anerkennung bezw. Erkenntnis oder nur Ahnung der (einer) ursprünglichen Versündigung des Menschengeschlechtes gelangten. — Erschliesst dies der Mensch nicht, sei es *α. μὴ ὄντος νόμου* (5, 13), sei es *β. ὄντος νόμου* nach pharisäischer Auffassung (5, 14 b), so ist damit

Gottes *κρίμα* nicht vereitelt (5, 14 a) und die Nichteinsicht der Menschen macht die einmal gesetzte Gottesverfügung nicht zu nichte (cf. 3, 3). —

Der Apostel führt also in R. 5, 12 f. folgende Schlüsse zusammen:

Auf Grund des vom ursprünglichen positiven Gebote her geltenden und aus Gen. 2, 17 in R. 5, 16. 18 — 6, 23 recipierten Gottesurteil, — nun Dogma:

τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (als gemeinsamen Obersatzes),

und der historischen Thatsache (und zwar *ὥσπερ*): *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου — ‚ἁμαρτήσαντος' — ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν* (als ersten Untersatzes):

:διὰ τῆς ἁμαρτίας τοῦ ἁμαρτήσαντος ὁ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν (I.);

(*οὕτως*) auf Grund der im ersten Untersatze involvierten historischen Thatsache: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* (als zweiten Untersatzes) —

:ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν (II. Schluss).

Seitdem nun *δι' ἑνὸς — ἐν παραπτώματι, ἐν παρακοῇ, ἐν παράβασει ἁμαρτήσαντος — ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον* (und, da die *σάρξ* nicht ausserweltlich, sondern zur Welt gehörig ist, also auch in die *σάρξ*, in welcher sie noch nicht, nicht a priori war, erst) *εἰςῆλθεν*, so dass hiermit *πάντες ἥμαρτον* (V. 12): *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ* (V. 13) auch *ἄχρι νόμου M.* (V. 13), sowie auch ‚*ἐν νόμῳ*' (cf. 2, 12) in denen, welche in ihrer Zeit gegen diesen *νόμος M. μὴ ἡμάρτησαν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* (V. 14). — Diesen Schluss aus seinen obigen zwei Untersätzen behauptet der Apostel gegenüber der Apperception von *α.* und *β.* (s. o.), welche er durch den Nachweis der allgemeinen Sündenerscheinungen (R. 1, 18 — 3, 19) induktiv der Anerkennung desselben wohl nahe gebracht hatte, nun auf Grund des in obigen zwei Schlüssen (V. 12) als geltend aufgezeigten Dogmas (*τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*) nun deduktiv:

Wenn: *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*,

wenn nun *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* sowohl *ἀπο Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως — ἄχρι νόμου* (13)

als *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος* auch ‚*ἐν νόμῳ*' *ἐπὶ τ. μὴ ἁμ. ἐπὶ τ. ὁμ. τ. παρ. Ἀδ.* (14)

:so ‚*ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ*' (13), — ja: ‚*πάντες ἥμαρτον*' (12).

Wie nun, wenn nicht *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*? — ‚*Πάντες ἥμαρτον*' — ‚*σύμφυτοι*' ‚*τῷ τύπῳ*' (6, 5 — 5, 14) — sowie ‚*ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*' (cf. 5, 10 — Act. 17, 26 — Eph. 2, 3), so auch *τῷ ἐν τῷ παραπτώματι, τῇ παρακοῇ, τῇ παραβάσει ‚ἁμαρτήσαντι*' (5, 14. 12), so dass *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* (5, 19), *οἱ σύμφυτοι τῷ τύπῳ*. Als *σύμφυτοι τῷ τύπῳ* [*κατὰ σάρκα* (cf. R. 9, 3 — 1. Kor. 10, 18 — Gal. 4, 23. 29), *τῷ αἵματι* (Act. 17, 26), *τῷ σπέρματι* (cf. R. 1, 3 . . .)] sind sie *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* (R. 5, 15. 17) nach dem *κρίμα εἰς κατάκριμα* (16. 18) *πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (7, 14 — 3, 9) als *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* (6, 20 — 7, 23. 25) (sowie 6, 5 mit 5, 19 — Phil. 2, 8 — R. 3, 25 — 5, 1—11 — 8, 2 f.). — Dieselbe Erklärung des ‚*πάντες ἥμαρτον*' (5, 12 b) ergiebt sich aus dem Zusammenhalt von ‚*δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος*' (1. Kor. 15, 21): ‚*ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*' (V. 22) = ‚*δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία*' (R. 5, 12 a): (*ἐν τῷ Ἀδὰμ*) ‚*πάντες ἥμαρτον*' (V. 12 b). —

Die *ἁμαρτία* ist — nicht ein von den historisch sinnfälligen *παράβασεις* ins Begriffliche abstrahiertes ‚peccatum actuale in genere',[1]) — nicht eine vom Stammvater den Kindern nur ‚imputierte', — und nicht ‚die Endlichkeit', ‚die dualistische Materielebendigkeit', — sondern eine konkrete vom *τύπος* zur *ἁμαρτία* generis erhobene und somit

[1]) Zu der verfehlten Unterscheidung (Cornelys) von ‚*ἡ ἁμαρτία*' als peccatum originale und ‚*ἁμαρτία*' als peccatum actuale in genere vergl. die fettgedruckten Stellen (*ἁμ.* ohne Artikel, mit den übrigen R. 3, 9. **20** — 5, 12. **13**. 20. 21 — 6, 1. 2. 6. 7. 10. 11. 12. 13. **14**. **16**. 17. 18. 20. 22. **23** — 7, 7. **7**. 8. **8**. 9. 11. 13. **13**. 13. 14. 17. 20. 23. **25** — 8, 2. **3**. **3**. 3. **10** — 14, **23** . . .

allen Nachkommen konkret gemeinsame ἁμαρτία als Abfall und Abgefallensein vom νόμος πίστεως (cf. R. 10, 10 — 5, 5 — 6, 17 — Art.), hiermit von dem im ursprünglichen positiven Gottesgebote enthaltenen Gnadenberufe und dem korrelaten Gnadenstande (s. w. u.).

B.

Unsere Gegner supponieren in 1. Kor. 15, — moralisch qualifizierte Begriffe und finden in V. 45—48 gesagt, dass ‚Adam die Periode der Sündigkeit und Sterblichkeit inauguriert', so zwar, dass die Sündigkeit die ‚natürliche Ursache' der Sterblichkeit wäre; in R. 5, 12 f. dagegen, dass ‚ἁμαρτία nicht Sünde', sondern eine ‚natürliche Beschaffenheit' als ‚dualistisches Böses' zu verstehen sei, somit der Tod ‚nicht zur Strafe', sondern im ‚natürlichen sachlichen Zusammenhange' mit der ‚anfangslosen' ἁμαρτία als ‚natürlichen' Beschaffenheit des Menschen erfolge (Lüd. 83—88, — Pfleid. 62. 46). Holsten mit seiner Behauptung, dass ‚Paulus schon bei Adam einen Zusammenhang setzt zwischen Tod und der objektiven Unheiligkeit der sinnlich-materiellen Substanz' (413), war klug und schlau, indem er ‚das Princip der Vergänglichkeit und des Bösen' identifizierte (398). Uns interessiert insbesondere nur das, dass sie den ‚Tod nur als Folge und Erscheinung der Sünde', ‚die Sünde als die den Tod verursachende Naturmacht' erklären (Pfleid. 39. 38 — cf. Lüd. 88: die σάρξ ist φθορά — nicht zur Strafe — sondern ihrem Wesen nach, weil sie ist ἁμαρτία) — und zugleich gegen die (uns supponierte) Meinung polemisieren, ‚als sei etwa die Menschennatur, ursprünglich unendlich, durch die Sünde aber erst endlich geworden' (Holsten (418).

Der Apostel behauptet R. 5, 12, dass διὰ τῆς ἁμαρτίας . . . ὁ θάνατος nur εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν. Er kennt aber auch eine Tier-σάρξ (1. Kor. 15, 39 —, über welche die Herrschaft dem Menschen überlassen ist, so dass er

sie — Enten aus dem einen, Flöhe aus einem anderen Grunde — töten kann). In R. 8, 20 liegt nicht der Sinn, dass die Tierwelt *διὰ τῆς ἁμαρτίας* ‚sterbe'. Wäre demnach die Tier-*σάρξ* an sich unsterblich? — Wieso stirbt diese *σάρξ*? Einfach als *σάρξ*, als das endlich Geschaffene — ohne Vermittelung *διὰ τῆς ἁμαρτίας*. — Und wäre die *ψυχή*, die dualistische Materielebendigkeit, das ‚mordende Princip', dann wären die *ἄψυχα φωνὴν διδόντα εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα* (1. Kor. 14, 7) unendlich? —

In Hinsicht auf den Tod hat der Apostel 1) ein natürliches — und 2) ein übernatürliches Problem.

1. Das natürliche Problem löst der Apostel in 2. Kor. 4, 18: a) *τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα*, — b) *τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.*

a) *Τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα; — ἐγενετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (1. Kor. 15, 45) = *βλεπόμενόν τι:* — also war und ist der *ἄνθρωπος*, als *βλεπόμενόν τι*, *πρόσκαιρος* = *θνητός*, *φθαρτός* (R. 1, 23). Dem *σῶμα ψυχικόν* ist es naturgemäss eigen, dass es *σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ*, *ἐν φθορᾷ*, *ἐν ἀτιμίᾳ* (1. Kor. 15, 44. 43. 42); der Apostel beruft sich wie auf etwas Naturgemässes: *ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν* (Gal. 6, 8), denn das natürliche *τέλος ἐκείνων θάνατος* (R. 6, 21). — Der Apostel erklärt auch, dass die *ψυχὴ ζῶσα*, die *σὰρξ*, das *σῶμα ψυχικόν* einfach *τῇ ἀποχρήσει* (Abnützung, Verbrauch: Kol. 2, 22) ein *θνητόν*, *φθαρτόν* ist (was nicht ausschliesst, dass durch mancherlei Sünden, aber ebenso durch gottgefälliges eifriges Wirken die *ἀπόχρησις* befördert und der Tod beschleunigt wird): danach hat der Mensch ein natürliches *ἀπόκριμα τοῦ θανάτου* in sich (2. Kor. 1, 9, cf. 8). — Wir erkennen also die ‚Sterblichkeit' der *ψυχὴ ζῶσα*, der *σάρξ*, des *σῶμα ψυχικόν* als ‚natürliche Selbstfolge' der *ἀπόχρησις* des endlich geschaffenen materiellen Lebebestandes; und da Adam auch noch in statu integritatis eine *ψυχὴ ζῶσα* mit *σάρξ* und *σῶμα ψυχικόν* war, so — um uns in der Redeweise Lüdemanns auszudrücken — er-

achten auch wir es als nicht nötig, dass die ‚Sterblichkeit' Adams erst durch ein positives Gesetz bewerkstelligt worden wäre: zwischen dem *βλεπόμενον* und *πρόσκαιρον* besteht schon ‚dem Wesen nach' (aber nicht ‚weil' das *βλεπόμενον* an sich *ἁμαρτία* wäre) ein ‚natürlicher sachlicher (*τῇ ἀποχρήσει*) Zusammenhang.'

b) *Τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια; τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, als Substanz für sich (1. Kor. 2, 11, — cf. Art. VI. VII. und XIII.), ist ein *μὴ βλεπόμενόν τι:* — also ist *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, als ein *μὴ βλεπόμενόν τι αἰώνιον* — erschaffen. Das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* ist — wie alles ausser Gott — erschaffen (117 f.), also hat es einen zeitlichen Anfang; — von diesem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* aber giebt der Apostel die zweite Grenze oder ein Ende der Existenz nicht an, schliesst es vielmehr ausdrücklich von der Bestimmung ‚*πρόσκαιρον*' aus.

Doch nicht um das ewige Leben des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* an sich, abstrakt, handelt es sich, sondern als Lebensprincip der *σάρξ*. — In dieser Zeit wohnt dieses *πν. τ. ἀνθρ.* eingeschaffen in dem zur *σάρξ* belebten *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς* als einer *ἐπίγειος οἰκία* (2. Kor. 5, 1), — und diesem *πνεῦμα* ist es wie Bestimmung so auch Lust, zu beleben und in dem Belebten zu herrschen, soweit eben die Kräfte dieses *πνεῦμα* direkt oder indirekt reichen, und — so lange es selbst lebt, also ohne Ende mehr; — es mag nicht *γυμνόν* sein, da es doch nicht als *γυμνόν* erschaffen worden, sondern eben als *πνεῦμα τοῦ ‚ἀνθρώπου'*.[1]) —

[1]) Dieses *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* weiss sich auch im Angesichte des Todes des *ψυχὴ ζῶσα*-Bestandes (cf. R. 11, 3b. — 16, 4 — 1. Thess. 2, 8 . . .), der *σάρξ*, des *σῶμα ψυχικόν*, des *ἔξω ἄνθρωπος* (2. Kor. 4, 16) bleibend und ersieht sich zunächst und zwar bis zum allgemeinen Gerichtstage (R. 2, 16 — 1. Kor. 5, 5 — 2. Kor. 5, 10) als *γυμνόν* (2. Kor. 5, 3), aber doch — und noch über den Gerichtstag hinaus fortexistierend. — Nach der Versündigung freilich, mit Rücksicht darauf, dass sich die Sünde in das Fleisch eingenistet hat (R. 7, 18 23), seufzt das *πνεῦμα* — und, da es die Herrschaft, welche eine Lehensherrschaft ist, als eine von Gott abgefallene

Wie stellt sich nun dieser — auf Grund des πνεῦμα an sich — natürliche Wunsch, nun als πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου immerdar zu bestehen, gegenüber der allgemeinen ἀπόχρησις des materiellen Bestandes εἰς φθοράν? — Die Verwirklichung dieser Idee und dieses Wunsches kann der Mensch nicht πεποιθὼς ἐφ' ἑαυτῷ erwirken (2. Kor. 1, 9). Die Herrschaft dieses πνεῦμα als πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, wie sie durch das Geschöpfsein des πνεῦμα so durch das Geschöpfsein der Materie eine beschränkte ist, ist auch eine Lehensherrschaft nur (R. 12, 4. 7. 8. u. a.). —

2. Das übernatürliche Problem. — Ein in die Ewigkeit dauerndes Leben des Menschen, welches bei der ἀσθένεια und ἀπόχρησις τῆς σαρκός natürlich nicht möglich ist, ist aber möglich ἐκ δυνάμεως θεοῦ (2. Kor. 13, 4). Wie Gott mächtig und gütig ist, eine Auferstehung der Verstorbenen zu bewerkstelligen, den irdischen Bestand verklärend umzubilden (1. Kor. 15, 43. 44. 51. 53. 54) und so für eine himmlische Existenzweise fähig zu machen: so konnte er den Menschen, ohne dass dieser den natürlichen Tod verkoste, in analoger Weise begnadigen. Aber der Beruf und die Erhaltung (wie die Wiedererweckung) des Menschenlebens in der Ewigkeit ist von seiten Gottes eine Gnade (R. 5, 15. 17. 20), ein χάρισμα, eine δωρεὰ ἐν χάριτι (V. 15). — In R. 5, 15. 17. 20 spricht der Apostel bei Erörterung des übernatürlichen Problems des menschlichen ewigen Lebens von einer περισσεία τῆς χάριτος. Warum?

---

und von Gott verlassene nicht bewältigen kann, verlangt es — eben mit dem Bewusstsein seiner eigenen unbegrenzten Fortexistenz — von der irdischen mit den Sündenfolgen belasteten Wohnung gelöst zu werden (Phil. 1, 23), dann aber wieder nicht nackt belassen zu sein, sondern überkleidet zu werden (2. Kor. 5, 4) mit dem wiedererweckten, aber umgewandelten, von der ἁμαρτία befreiten Leibe (1. Kor. 15, 50—55), um ihn wieder zu beherrschen und der Erfüllung der Urbestimmung, in welcher es nicht als ein πνεῦμα γυμνόν, sondern als ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου erschaffen worden war, sich zu erfreuen.

Weil er die Gnade des ewigen Lebens verkündet Versündeten (R. 5, 8—10. 15 f.), welche erst gerechtfertigt werden müssen und zwar wieder nur: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* (R. 3, 24). Zerlegen wir uns die *περισσεία τῆς χάριτος* in das ursprüngliche Mass und das Übermass, so geht das Übermass eben auf das *ἱλαστήριον* (R. 3, 25, cf. 4, 25) und die *καταλλαγή* (R. 5, 11 — 1—9; — cf. 2. Kor. 5, 18. 19) auf — und es bleibt das ursprüngliche Mass der *χάρις* der Verheissung der *ζωὴ αἰώνιος*, — welcher gegenüber die Versündeten nach der *καταλλαγή* (als *καταλλαγέντες*) analog stehen wie Adam vor der Versündigung.

Die Gewährung der Gnade und dann die Lösung des übernatürlichen Problems hat nun Gottes weiser Ratschluss an die Lösung eines moralischen Problems von seiten des Menschen geknüpft: er hatte es ja mit durch ein *πνεῦμα* belebten Menschen und nicht mit Tieren zu thun. Da die Herrschaft des Menschen über das Irdische nur eine Lehensherrschaft ist, so forderte der Schöpfer (und immer Oberherr) im *νόμος πίστεως* vom Menschen den Tribut des *διὰ πίστεως περιπατεῖν* (2. Kor. 5, 7 — wie es dem beschränkten *πνεῦμα* aber doch *πνεῦμα* — und wie es eben dem *πνεῦμα* einer *ψυχὴ ζῶσα* angemessen ist), — woraus das *ζῆν ἐκ πίστεως* (R. 1, 17 — Gal. 2, 20) resultieren sollte (cf. R. 6, 22), — und fand es für gut, die *ὑπακοὴ* dieser *πίστις ἐν ἀγάπῃ* (R. 1, 5 — 5, 19 — wie wieder 2. Kor. 10, 5 — R. 13, 10 — 1. Kor. 13, 13 u. a.) durch ein besonderes, dem vollen Wesen des Menschen entsprechendes, auf den Herrscherkreis des Menschen sich beziehendes Gebot zu prüfen. —

Dieses Entgegenkommen Gottes mit einem positiven Gebote mit Drohung beziehungsweise Verheissung, war der ewigen *ἀγάπη θεοῦ* entsprossen: erst eine *ἀσύνετος καρδία* vermag es in die *ὀργὴ θεοῦ* zu locieren. — Da Gott immerdar das Herz des Menschen und die *πίστις ‚ἐκ καρδίας‘*

(cf. Art. καρδία) sieht, so war das positive Gebot freilich nicht ein Bedürfnis für Gott, etwa um die Natur des Menschen erst auszukundschaften, als kenne er sie nicht, und dann das Ergebnis in einem κρίμα ‚festzustellen' (wie unsere Gegner R. 5, 16. 18. 19 erklären), sondern nur ein Mittel zum argumentum ad hominem (s. o. und vgl. schon 1. Reg. 16, 7 — Ps. 7, 10 u. a.).

Adam aber, gestellt unter ein Gesetz — und vor eine Drohung mit dem Tode — konnte in der Drohung Gottes doch nicht eine müssige Wiederholung dessen nur ersehen, was ihm jede hinfallende Eintagsfliege schon gesagt haben dürfte. Wenn ihm aber dennoch der Tod als Strafe für die Sünde angedroht wird, so hat das zur Voraussetzung, dass der Schöpferherr, welcher mit dem Tode erst strafen will, unter der Bedingung der Nichtversündigung den Menschen gnadenweise von der natürlichen Auflösung des σάρξ-Bestandes entheben wolle. — Der Mensch las auch die Reversseite wie des Verbotes so der Drohung, enträtselte (im Glauben an Gott) in dem positiven Gottesgebote nur Weisheit und Liebe seines Schöpferherrn und erkannte wohl die ihm angekündigte Gnade, kraft welcher ihm — unter der Bedingung der Wahrung der ihm gesetzten Schranke — das Leben immerdar erhalten werde; wenn er aber das Gebot übertrete, er dem natürlichen Tode verfallen werde. —

Mit der im positiven Gebote involvierten Verheissung sind die Stammeltern zugleich zu einem Leben in Gott emporgehoben — gleichsam eingepfropft worden (cf. R. 11, 23. 22 — 6, 5 — 5, 5), in welcher Einpfropfung sie sich durch die Wahrung des ‚Gesetzes des Glaubens,' also auch durch den ‚Gehorsam des Glaubens' (cf. R. 1, 5 — 3, 27—31 — 5, 19 — 16, 26) gegen das besondere Gebot hätten halten sollen. Unwillkürlich denken wir da an einen Prozess von der Art der Endosmose, in welchem die Gnade Gottes und der Glaube des Menschen standen (cf. Gal. 2, 20 —

R. 6, 22 — 8, 12—17). Auf Grund der Gnade, mit welcher Gott die Menschen zum ewigen Leben berufen, und des empfangenen Berufes zum ‚Gehorsam des Glaubens' erstand der Urbund zwischen dem in Gnade waltenden Gott und dem mit sittlicher Freiheit erschaffenen und nun begnadigten Menschen. So lange der Mensch das Gebot noch nicht übertreten hatte, hatte er das Bewusstsein der empfangenen Begnadigung zum ewigen Leben. Der *ὑπὸ νόμον* gestellte Mensch ward zugleich gestellt *ὑπὸ χάριν* (cf. R. 6, 14).[1]) Auch Adam galt das Gotteswort: *Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις μου ἐν ἀσθενίᾳ τελειοῦται*, — und konnte das Bewusstsein hegen: *εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείᾳ . . . ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δύνατός εἰμι* (2. Kor. 12, 9. 10).

Welchen Sinn hat nun R. 5, 12: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος . . .*? — Im ‚natürlichen' Problem —, wo *διὰ ‚τό'* 2. Kor. 4, 16 a. 18 — 1. Kor. 15, 42—48 gilt, — gar keinen. — Erst im übernatürlichen (einerseits — andererseits) moralischen Problem, nach der übernatürlichen Inaussichtstellung eines ewigen Lebens für den ganzen Bestand des Menschen, ward die *ἁμαρτία* das negative Mittel für die Nichtbegnadigung mit dem ewigen Leben, — oder dasjenige (wodurch der Mensch aus dem Gnaden — Berufe — und Stande auf seine natürliche Basis zurückfiel), wodurch das natürliche Ableben des Menschen, welches auf der Gnadenbasis durch die göttliche für den Menschen übernatürliche *δύναμις* (*ζωῆς*) aufgehalten war, wieder in

[1]) Die wieder durch die mosaischen Satzungen in Zucht Genommenen erscheinen, nachdem *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*, freilich nur *ὑπὸ νόμον* gestellt und stehend unter dem Schatten der *ὀργὴ θεοῦ* (R. 1, 18), — gleichwohl aber auch schon unter dem Schimmer der Morgenstrahlen der wieder aufgegangenen und immer mehr aufgehenden *χάρις* und zwar als *περίσσεια τῆς χάριτος* (cf. R. 1, 2 — 10, 4 — Gal. 3, 19. 21. 24 — R. 3, 2 — 4, 11. 12. 16. 21 u. s. w.), (R. 3, 3 — 9, 32).

Fluss kam. — Zur Strafe? Der Tod als Ausleben, welcher auf der reinen Naturbasis keine Strafe gewesen wäre (sondern nur als Verkürzung des angemessenen Lebens wegen eventueller Sünden gegen R. 2, 14. 15 oder sonstige positive Gesetze als Strafe hätte erscheinen können), ist für die einmal nach R. 5, 12—19 ἁμαρτωλοί gewordenen Menschen — eben relativ zum historischen Gnadenberufe, zum thatsächlichen Erhobenwordensein auf die Gnadenbasis — eine Strafe. Da das Factum des Erhobenwordenseins — wie des παράπτωμα in die ἁμαρτία (R. 5, 15—19) infectum fieri nequit, so kam der Mensch auf die Naturbasis nicht mehr in der ursprünglichen Naturreinheit, sondern sünden- und schuldbefleckt zurück, ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν (R. 5, 19): und als solche erleiden sie den Tod als ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας (R. 6, 23). —

XVII.

Die objektive AMAPTIA bei den Stammeltern.

Nicht aus sich selbst hat der erste Mensch die ἁμαρτία gesucht und erfunden, — noch entdeckt etwa als ein in ihm, sei es in der Endlichkeit, oder in einer dualistischen Materielebendigkeit der σάρξ schlummerndes Böse, welches bei der Prüfung durch das Gottesgebot (sowohl Gott als auch) der Mensch erst erkannt hätte. — Von aussen kam die ἁμαρτία an die menschliche noch unversehrte Persönlichkeit, die ἁμαρτία als Widrigkeit sowohl gegen Gottes Idee und Willen, wie des Menschen Ziel, Pflicht und Heil und zwar eingeführt durch eine schon versündete Persönlichkeit einer anderen Welt, den Satan. — Ist das eine in die apostolischen Schriften hineingetragene Supposition, oder aus den apostolischen Schriften gezogene Lehre? —

Der Apostel spricht vom *Σατᾶν*: 2. Kor. 12, 7 —, vom *Σατανᾶς*: Act. 26, 18 — R. 16, 20 — 1. Kor. 5, 5 — 7, 5 — 2. Kor. 2, 11 — 11, 14 — 1. Thess. 2, 18 — 2. Thess. 2, 9 — 1. Tim. 1, 20 — 5, 15 —, vom *διάβολος*: Act. 13, 10 — Eph. 4, 27 — 6, 11. (12.) — 1. Tim. 3, 6. 7 — 6, 9 — 2. Tim. 2, 26 —, vom *Βελίαλ*: 2. Kor. 6, 15 —; — als *ὄφις*: 2. Kor. 11, 3 —, als *ἐξουσία τοῦ σκότους*: Kol. 1, 13 —, als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*: 2. Kor. 4, 4 —, als *τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*: Eph. 2, 2 —, endlich als *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας . . . ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*: 2. Thess. 2, 3. 4. —

Als was erklärt der Apostel den Satan? — Als ein *πνεῦμα* (Eph. 2, 2), — ihn und seinen Anhang als *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Eph. 6, 12), — als Widersacher Gottes, der sich selbst als Gott darstellend erhebt (2. Thess. 2, 3), — und thatsächlich als ‚Gewalt und Macht' ‚diese Welt und diese Zeit' ‚in den Kindern der Unfolgsamkeit' ‚beherrscht' (Eph. 6, 12 — 2. Kor. 4, 4 — Eph. 2, 2 — 2. Tim. 2, 26).

Die *ἐξουσία* und die *μεθοδείαι τοῦ διαβόλου* sind dem Apostel ‚nicht unbekannt' (Eph. 6, 11 — 2. Kor. 2, 11). Der Satan und sein Anhang ‚legen den Menschen Schlingen', ‚versuchen' ihn ‚zur Abwendung von Gott' (Licht), ‚verblenden', ‚blähen auf', ‚verderben' ‚die Gedanken', ‚versenken' den Menschen ‚in unvernünftige, schädliche Begierden' ‚des Betruges', ‚nehmen ihn gefangen zu Diensten der finsteren Macht' (2. Kor. 4, 4 — 11, 3 — Act. 26, 18 — Eph. 2, 2 — 1. Tim. 3, 6. 7 — 6, 9 — 2. Tim. 2, 16) — doch nur so (*πειράζων*: 1. Kor. 7, 5 — 1. Thess. 3, 5), dass noch immer dem Menschen zugemutet und auferlegt wird, ‚gegen die Versuchungen zu kämpfen', ‚ihnen nicht Raum zu geben', ‚sich nicht übervorteilen zu lassen' (Eph. 6, 12 — 4, 27 — 2. Kor. 2, 11).

Hat der Apostel irgendwelchen Widerspruch gegen die — oder eine ‚Ablehnung der — Vermittelung des Satan bei der

ersten Sünde'? — Unsere Gegner behaupten es, a) weil der Apostel von Sap. 2, 24: *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* die nähere Bestimmung ‚*φθόνῳ δὲ διαβόλου*' sowohl in R. 5, 12: *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, als auch in 1. Kor. 15, 22: *ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν* ‚nicht hat'. — Die Nichtaufnahme des *φθόνῳ δὲ διαβόλου* aus Sap. 2, 24 in R. 5, 12 und 1. Kor. 15, 22 wäre nur dann als eine ‚absichtliche Ablehnung' anzunehmen, wenn irgendwelches Moment in den Sätzen R. 5, 12 und 1. Kor. 15, 22 enthalten wäre, welches dem ‚*φθόνῳ δὲ διβόλου*' widerspräche, es logisch ausschlösse: das findet aber nicht statt; es kann ganz gut in den beiden Sätzen eingeschaltet werden; — überdies, wenn R. 5, 12 und Sap. 2, 24 sich nicht decken, so ist hiermit noch gar nichts bewiesen gegen den Zusammenhang von R. 5, 12 (1. Kor. 15, 22) mit Gen. 3, 1 f. — b) ‚weil der Apostel in 2. Kor. 11, 3 es sichtlich vermeidet, mit der Schlange, in welcher auch er wohl den Teufel gesehen haben mag (also doch!), gerade Adam in Verbindung zu bringen; 2. Kor. 11, 3 nennt er vielmehr Eva'. — Nach Gen. 3, 1. 4. 13 hat sich die Schlange (‚in welcher . . .') thatsächlich mit Eva zunächst in Verbindung gesetzt: entsetzt fragen wir, ob denn der heilige Paulus — etwa der Wissenschaftlichkeit Lüdemanns zuliebe — den Wortlaut von Gen. 3, 1. 4. 13 hätte fälschen sollen? —

Auf die Frage, ‚woher denn die *ἁμαρτία* bei Adam plötzlich herkommt', hat der Apostel die der ganzen Bibel eigentümliche Antwort aus Gen. 3, 13 recipiert in (der gewiss noch paulinischen Stelle): 2. Kor. 11, 3: . . . *ὁ ὄφις — Εὔαν — ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ.* — Durch 2. Kor. 11, 3 aber hat historischen Halt: 1. Tim. 2, 14: . . . *ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.* —

Die unmittelbare Anteilnahme Adams an der satanischen Verführung, sowie den Übergang der Verführung durch Eva an Adam (Gen. 3, 6. 12. 17) erwähnt der

Apostel nicht ausdrücklich, — wenn man 1. Tim. 2, 14 auf Grund von V. 13 nicht lesen könnte: *καὶ Ἀδὰμ οὐ πρῶτος ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ πρώτη . . .* — Es war eben List, dass der Satan, welchen der Apostel als den primus auctor et motor der *ἁμαρτία* so bibeltreu anklagt, sich an den schwächeren Teil gewendet hatte; es ist aber nicht anzunehmen, dass Eva je getrennt von Adam gewesen und gewandelt wäre; teilte ja doch Eva mit Adam die verbotene Frucht, der also bei der Verführung auch als anwesend gedacht werden muss. —

Es liegt klar da:

1. dass der Apostel ‚die Vermittelung des Satans bei der ersten Sünde' nicht ‚ablehnt' (cf. Lüd. 93), und
2. dass der Apostel ‚die an die Genesis anschliessenden Ideen' ‚berücksichtigt' (cf. Lüd. 88), indem er [wie schon früher bei der Auffassung des Menschen als *εἰκὼν θεοῦ*: Gen. 2, 21—23 — 2, 18—20 — 1, 27 b. — 1, 28 — 1, 26. 27 a — cf. 5, 1 — 9, 6 — je in 1. Kor. 11, 8 — 9 — 11 — 12 — 7 —, so jetzt]
   Gen. 2, 16. 17 — 3, 6 — 10 — 12 — 19 (das positive Gebot) in R. 5, 12. 14. 19.,
   Gen. 3, 1. 4. 13 (den Betrug des Satans) in 2. Kor. 11, 3.,
   Gen. 3, 1. 4. 6. 13 (zunächst an der Eva) in 1. Tim. 2, 14.,
   Gen. 3, 16 (darum die strafweise Unterwerfung des Weibes unter den Mann) in 1. Tim. 2, 11—15
   Gen. 3, 24 (die Entfernung vom Baume des Lebens, hiermit den allgemeinen Ausschluss von der Begnadigung mit dem ewigen Leben) in R. 5, 12. 15. 17. 21 recipiert.

Es muss also auch zurück bei jeder in den Schriften des Apostels vorkommenden Erwähnung und Darlegung der ‚einen Sünde Adams' (von eventuellen übrigen Sünden spricht ja der Apostel nie) dieselbe als die in Gen. 3, 1—24 erzählte Sünde aufgefasst und dieselbe, sowie alle erwähnten Umstände derselben im Geiste des Apostels exegetiert

werden. Das thun wir. — Vor allem: da an der apostolischen Auffassung des Satan als πνευματικόν τι und doch ἁμαρτωλός sich nicht rütteln lässt, andererseits aber der Tier-nephesch keine ἁμαρτία nachgesagt ist, so sind wir genötigt, die Erklärung der ἁμαρτία des Satan wie des Menschen auf Grund der gemeinsamen conditio des Geistseins des Satans und des Lebensprincips des Menschen zu suchen.

Der Satan in seiner Tücke und List (ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ: 2. Kor. 11, 3) trat an die Menschen heran — nicht als Geist an den ἔσω ἄνθρωπος, sondern — in der Verkörperung einer ‚Schlange' (2. Kor. 11, 3) an den ἔξω ἄνθρωπος, — und nicht an den Stärkeren des Menschenpaares, sondern an das ‚Weib' (2. Kor. 11, 3 — 1. Tim. 2, 14), — um den Menschen zu versuchen (πειράζων — πίστιν — cf. 1. Kor. 7, 5 — 1. Thess. 3, 5). — Die Versuchung wollte die πίστις des Menschen wankend machen und vernichten (die πίστις als das Fürwahr- sowie Fürwerthalten, also auch Lieben, denn καρδίᾳ πιστεύεται: R. 10, 9. 10), mit welcher er in den Urbund mit Gott verbunden, verpflichtet ward — in Hoffnung auf das ‚Nichtsterben', also das ewige Leben eben in Verbindung mit Gott. — Da das im Urbund von seiten Gottes in Aussicht gestellte ewige Leben des Menschen eine übernatürliche χάρις war (s. o.), so entsprach es, dass der Mensch — als Bürgschaft der gläubigen, hoffenden und liebenden Hingabe seiner selbst an Gott — verpflichtet wurde zu einem (Pfand-)[1]) Opfer von dem, was dem

[1]) Dass das Pfandopfer zugleich ein argumentum ad hominem, für das Selbsterkennen, Selbstbewusstsein des Menschen sein sollte s. o. — Cf. auch Eccl. 34, 9: ‚Wer nicht geprüft worden, was weiss er?' — Wenn er sich selbst nicht kennt, kennt er auch seine Verhältnisse und die Pflichten aus den Verhältnissen nicht. — Ohne die Setzung der Schranke wäre dem Menschen, der in der übrigen Nephesch-Welt seinesgleichen nicht fand (Gen. 2, 20 b.), auf eine bedingungslose Verheissung des ewigen Lebens, der dumpfe Wahn,

Menschen von Gott nach Gen. 1, 26. 29. 30 zur Beherrschung und Nützung überlassen ward (also aus dem Gebiete des ἔξω ἄνθρωπος), — so dass, wie die χάρις, so auch die Gegenforderung auf die Ganzheit des eigentümlichen Wesens des Menschen sich bezog. Es scheint, dass, wie durch das πιστεύειν der Empfang des jenseitigen Verklärungsreiches, so durch das μὴ ἐσθίειν die Ablösung vom diesseitigen Reiche initiiert werden sollte. — Die Versuchung berührte den Menschen auf allen Punkten seines verführbaren Wesens. Wer das blosse Nichtessen im Gottes Verbote zur Hauptsache macht, hat über Gottes weise Gebot den Schleier des Kindischen — oder den einer antitheistischen Theorie — gebreitet. Die Hauptsache lag in dem Worte: ‚du sollst' (Gott glauben, auf ihn hoffen, ihn lieben: cf. παράπτωμα, ἁμαρτία), ‚du sollst nicht' (gegen Gottes — Gebot ungehorsam sein: cf. παρακοή), ‚du sollst nicht — essen' (— eine gottgesetzte sinnfällige Schranke überschreiten: cf. παράβασις), du sollst nicht ‚erkennen' wollen den Unterschied zwischen ‚gut und böse', sondern in Einfalt (ἐν ἁπλότητι εἰς θεόν: 2. Kor. 11, 3 —, cf. 1, 12) im Bunde mit deinem Schöpfer und Gnade dir bietenden Herrn verharren (wogegen ihre angemessene ‚Beschränkung überreich geworden wäre zum Reichtum ihrer Einfalt': cf.: ἡ πτωχεία αὐτῶν ἐπερίσσευσεν εἰς τὸν πλοῦτον τῆς ἁπλότητος

Gott gleich zu sein, ohne Vermittelung des Satan, nahe; er hätte auf eine blosse Verheissung hin das ewige Leben um so schwerer als ein χάρισμα, eine δωρεὰ ἐν χάριτι anerkannt. Durch die von Gott positiv gesetzte Schranke wurde der Mensch nur erzogen (cf. die Analogie: Gal. 3, 24) zum Bewusstsein, dass er, in den κόσμος βλεπόμενος gesetzt, ein endliches, beschränktes Wesen nur ist, welches demnach, wie nicht alles kann, so auch nicht alles darf, — und welches wie alles Natürliche, um so mehr und ganz besonders noch das Übernatürliche Gott zu verdanken habe. — Wer ersieht nicht göttliche Weisheit und Liebe darin, dass Gott der beabsichtigten Begnadigung gegenüber vom Menschen ein Opfer, als stetige Probe seines subjektiven Glaubenslebens in Liebe auf Hoffnung hin, abverlangt! —

αὐτῶν: 2. Kor. 8, 2 — 9, 11). — Der Satan versuchte demnach den Menschen, indem er a) Gottes ‚ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν' in Frage stellte, in Zweifel zog (: ‚warum?': Gen. 3, 1), hiermit den Menschen aufforderte, durch die Finsternis des Zweifels hindurchzugehen zu dem Lichte der letzten Gründe des Ratschlusses Gottes, bis in diesem Lichte die Wahrheit dem Zweifel den Rückschlag gegeben hätte (cf. R. 11, 34); — b) der Drohung Gottes gegenüber seine Lüge sprach (: ‚Keineswegs': Gen. 3, 4); — c) dem Menschen durch Lüge den Wahn der Selbstherrlichkeit einimpfte (: ‚ihr werdet sein wie Gott': Gen. 3, 5). —

In dieser Versuchung stellt sich die für den ersten Menschen wirklich objektive ἁμαρτία dem Menschen vor in der vom ‚Neid' getriebenen ‚Lust auf ihn'. Denn die Versuchung war ein neues Verbrechen des Satan, in welchem er durch das präpotente: ‚warum' die göttlichen Ratschlüsse — ja tiefer — Gottes Dasein, Gottes Autorität für den Menschen, in Zweifel zog — und durch die weiteren Lügen: ‚Keineswegs', ‚ihr werdet sein wie Gott' abstritt; — und sie war eine Macht mit dem erlogenen Schleier der Fähigkeit und Berechtigung zu der präpotenten Überprüfung und Ablehnung der Ratschlüsse Gottes, — sowie mit dem erlogenen Schleier, der Fähigkeit, dem Menschen die Gottgleichheit zu verheissen.

‚Es sagen nun einige' (φασίν τινες), der Apostel würde bezw. den Stammeltern den Bescheid gegeben haben: esse, ja, du ‚musst das Gebot Gottes übertreten', du ‚musst naturnotwendig deine in deinem Leibe steckende ἁμαρτία in einer παράβασις offenbaren'; — und ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (R. 3, 5), indem und dass Er dich ‚schon mit deinem Existentwerden' als ἁμαρτωλός ‚ansieht' (R. 3, 7) und dich durch die in deinem Leibe steckende ἁμαρτία als ‚mordendes Princip' morden lässt. Indess ‚Gott täuscht dich nur', all das geschieht εἰς δόξαν αὐτοῦ (Gottes: R. 3, 7), ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ (R. 6, 1—5. 20). — Gegen eine

solche dem Apostel supponierte Auffassung sträubt sich der Apostel in der Klage: *Βλασφημούμεθα καὶ φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά, — ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι* (R. 3, 8). —

Der Gesamtausdruck der Apperception, mit welcher der Apostel die Situation der Stammeltern in der Versuchung auffasst, ist zusammengezogen in dem Worte: *‚Φοβοῦμαι‘ —, μήπως ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, οὕτως φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος, τῆς εἰς τὸν χριστόν* (2. Kor. 11, 3).

Subjektivierung der *ἁμαρτία* von seiten der Stammeltern.

Durch die satanische (objektive) Ableitung von dem *ζῆν ἐν πίστει* (von der *πίστις*, von der *ἁπλότης εἰς θεόν*) wurde bei den Stammeltern zunächst ein *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* verursacht. — Auf die den Zweifel anregende Frage (:warum?) giebt die Wahrheit im Gebiete des äusseren Wissens in Evas Erwiderung wohl noch einen Rückschlag auf die Verfälschung des Wortlautes des Gottesgebotes (Gen. 3, 2), — aber auf das eigentliche ‚warum‘, mit welchem der Satan in das Glaubensgebiet der Stammeltern eingriff, fand weder Eva, noch neben ihr der Adam den ersten gebührenden Rückschlag mehr: *τίς σύμβουλος θεοῦ ἐγένετο* (cf. R. 11, 34). Der Satan hatte in seiner Tücke und List die Absolutheit und die in dem Verhältnisse des Verbotes zur Gnade des Nichtsterbens obwaltende Evidenz des ihnen von Gott beim Verbote verkündeten Ratschlusses ‚verhüllt‘ und ‚ihr Denken verblendet‘ (cf. 2. Kor. 4, 3. 4). Mit der Ablenkung aus dem Selbstbewusstsein im Glauben geht es in eine ‚Finsternis‘ (Act. 26, 18 — Eph. 6, 12 — Kol. 1, 13 — 2. Kor. 4, 4): ‚damit ihnen nicht erglänze das Leuchten der Verheissung: darum, ‚damit wir nicht sterben‘. Eine diesbezügliche Erwiderung kommt wohl auch noch, aber schon in einem halben Zweifel: damit wir nicht ‚etwa‘ sterben. — Indem der Satan nun Lüge auf Lüge

häuft (‚Keineswegs', ‚ihr werdet sein wie Gott'), zieht er sie immer mehr ab in die ‚finstere' Entfremdung von Gott und veranlasst sie da (cf. S. 33) zum *κατανοεῖν* und *διακρίνειν* (cf. R. 4, 19. 20). —

Wir lesen nun in Gen. 3, wie die Stammeltern thatsächlich *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* (cf. R. 1, 25). Es trat ein allmähliches Aufgeben Gottes im Bewusstsein und im Herzen ein, und da sie als wesende Wesen nicht auf einem Nullpunkt stehen bleiben konnten, so musste sich bei dem wesenden Lebensbewusstsein die Wahl entwickeln und der Entschluss: zur Rückkehr zu Gott, oder für ein Konträres. Nicht den teuflischen Versucher setzten sie an Gottes Statt; der Versucher hatte sich ja zwischen Gott und den Menschen als den neutralen Dritten ausgegeben, — aber dem Menschen nahegelegt: ‚ihr werdet sein wie Gott', als aus sich selbst seiend und lebend mögen sie sich erachten und demnach nach ihrem Belieben leben: und das mochten sie auch. Das in den Fragen und Behauptungen des Versuchers als Vorbild wirkende Wagnis reizte sie zu ähnlichem Wagnis — und sie ‚vertauschten die Wahrheit gegen die Lüge', Glauben, Gottesfurcht und Gerechtigkeit gegen Unglauben, Missachtung Gottes und Ungerechtigkeit, Gott und das Unvergängliche gegen sich selbst und das Vergängliche . . . (cf. R. 1, 25. 23 — 2, 7. 8 — 1, 32 — 6, 23). — Was das sinnfällige Objekt, die verbotene Frucht anlangt, so hatten sie dieselbe längst und wohl oft gesehen und waren an den Anblick ruhig gewöhnt. Erst jetzt, entrückt vom Glaubensleben, und hier ausserhalb des Glaubensstandpunktes, appercipieren sie den ‚Anreiz' der verbotenen Frucht als einen ausserordentlichen, die verbotene Frucht als ausserordentlich ‚gut und lieblich' (Gen. 3, 6). Auch erst jetzt und hier, wo sie, ausserhalb des Glaubenslebens, zurück auf den Glaubensstandpunkt und die davon konsequenten Pflichten reflektieren, wird ihnen das positive

Gesetz, d. i. die Zucht des Gesetzes fühlbar (cf. 1. Tim. 1, 9: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*). — ‚Abgewichen' (cf. R. 3, 12) vom Glaubensstandpunkt und aus dem Glaubensleben (*παράπτωμα:* R. 5, 15. 17. 18) war auch der Glaube an die mit dem ihnen bewussten Gesetze (Verbote) verbundene Drohung aufgegeben und sie ‚fürchteten sich' nicht, Gott ungehorsam zu sein (*παρακοή:* R. 5, 19) und das Verbot Gottes zu übertreten (*παράβασις:* R. 5, 14). ‚Sie gaben Raum' dem vom Satan sugerrierten Wahne — (trotz Verzicht auf die Begründung ihrer relativen *δόξα* durch Gott, und ohne das Verdienst des ‚Gehorsams des Glaubens' und der entsprechenden Erbauung ihres *καύχημα* vor Gott, cf. R. 3, 23 — 1, 5 — 4, 2 — dennoch) — das Leben aus sich selbst zu erhalten und selbstherrlich zu sein, und haben sich (auf den eben jetzt ausserordentlich empfundenen Anreiz von der verbotenen Frucht) lieber entschlossen, in den Unglauben zu übergehen: a) um sich von der allgemeinen Verpflichtung ‚alles zur Ehre Gottes zu thun', von der allgemeinen Verpflichtung auch in der *φυσικὴ χρῆσις* auf die *ἀναγκαῖα χρεία* zu bescheiden, von der durch das übernatürlich gegebene Verbot gesetzten Beschränkung ihrer *ἐξουσία* (Erlaubnis, Recht), hiermit von dem der Drohung entsprechenden Gefühle zu entlasten; b) um durch den Genuss der angeblich zauberhaften Frucht die vorgelogene Selbstherrlichkeit anzutreten. Die obschwebenden Fragen: Bist du selbstherrlich, hiermit mit keiner Pflicht an einen Oberherrn verbunden, also hast du Recht auf alles, und hast du nichts zu fürchten? — beantworteten sie in sich, subjektiv, mit einem sichselbstbelügenden: ja, bezw. nein, — und durch dieses Selbstbelügen geformt, kann das Herz nicht mehr dem Gottesgebote folgen (cf. R. 8, 7), langt vielmehr mit Übergriff über die Schranke nach der verbotenen Frucht. — So lehrt uns der Apostel das Wesen und die Form der R. 5, 12 f. erörterten Sünde zu erfassen. —

* *Ὁ εἷς ἄνθρωπος* (R. 5, 12 f.), *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*, *Ἀδὰμ* (1. Kor. 15. 45. 22) *ἡμάρτησεν* (R. 5, 16. 14). — 1. Adam *ἡμάρτησεν*, Adam mit seinem seinen ganzen Wesensbestand umfassenden Ich hat gesündigt. Hätte der Apostel berichten wollen, dass nur Adams *σὰρξ ἡμάρτησεν*, wobei dessen ‚*νοῦς*, *καρδία*, *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, ja, sogar das *σῶμα* von der Sünde völlig frei geblieben' wären, so dass dessen ‚*ἔσω ἄνθρωπος* gar nicht kenne, was die *σάρξ* thue' (Lüd. 71. 77. 79. 95 u. a.), so hätte er wohl als Subjekt anstatt *Ἀδάμ* eben *σάρξ* gesetzt, und hätte deren hierher bezügliche Funktion — als eine vom *νοὺς*, *καρδία*, *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, *σῶμα* abstrahierte physische *σάρξ*-Funktion an sich — nicht mit dem Worte *ἁμαρτάνειν*, sondern eben mit *ἐσθίειν* prädiziert. — 2. a) Adam ‚*ἡμάρτησεν*' (R. 5, 16. 14). *Ἁμαρτάνειν* bezeichnet: ‚fehlen, verfehlen, sich vergehen, sündigen. Der Apostel verdeutlicht das *ἁμαρτάνειν* durch die Synonyma: *ἐκκλίνειν* (R. 3, 12: aus- und abbiegen, ausweichen, sich zurückziehen (von Gott)), *ἀχρειοῦσθαι* (R. 3, 12: untauglich werden (für Gott: R. 1, 23. 25)), *ἀλλάσσειν*, *μεταλλάσσειν* nämlich die *ἀλήθεια*, *εὐσέβεια*, *δικαιοσύνη*, das *ἄφθαρτον*, den *κτίσας* gegen: *ψεῦδος*, *ἀσέβεια*, *ἀδικία*, *φθαρτόν*, *κτίσις* (verwechseln, das eine verlassen und gegen etwas vertauschen: R. 1, 25. 18. 23. u. a.), *οὐχ ὑποτάσσειν*, *ἀντιτάσσειν*, *ἀνθιστάναι τῇ τοῦ θεοῦ ἐπιταγῇ*, *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* (R. 8, 7 — 13, 2 — 5, 19: nicht gehorchen, sich widersetzen, widerstreiten dem Auftrage, dem Gesetze, dem Willen (nicht Wesen) Gottes). [*Ἁμαρτάνειν* bezeichnet nie ein ‚neutrales Nachsehen, Absehen des objektiven Widerstreites zwischen Gottesgeist und Materie' (Holsten 405. 406), nie ein ‚blosses Wissen', ‚Begleiten der Aktion der Nichtich-*σάρξ* von dem Wissen des *νοῦς*' (Lüd. 83). Für ‚Absehen', ‚mit dem *νοῦς* begleiten' gelten andere griechische Wörter, die dem Apostel nicht unbekannt

waren. — *Ἁμαρτάνειν* bedeutet nie ein passives Empfangen, sondern ein — sei es vorgehendes oder sich zurückziehendes — Willensthun.] — 2. b) Adam *ἥμαρτησεν*. ‚Sämtliche Aoristformen bezeichnen das Eintreten einer Handlung' oder ‚das Eintreten in einen Zustand' (Curtius' Grammatik, XIII. Aufl., §. 492—498). Adam ‚hat' — persönlich aktiv — erst ‚gesündigt' und ist erst hiermit in den sündigen Zustand eingetreten. Von dem *ἁμαρτάνειν* Adams (R. 5, 14. 16. 19) stammt die *ἁμαρτία* (R. 5, 12). —

Nach der Bezeugung des Apostels gilt — für jeden Menschen, also auch für Adam — in den Phasen der Versuchung: *Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται* — und: *ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει*, — sowie: *Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* — und: *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται* (2. Kor. 12, 9 — 13, 5 — R. 10, 11—13 = Isai. 28, 16 — Joel 2, 32).

Es kann nicht geleugnet werden, dass das, was der Apostel dem Abraham, dem *τέκνον φύσει ὀργῆς* (Eph. 2, 3) als möglich bezeugt (R. 4, 3 f., — cf. R. 1, 18), auch den Stammeltern als möglich zugedacht werden muss; dass darum die Stammeltern mit Recht Vorwürfe treffen. — Sie konnten nicht einwenden: *πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται . . . πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;* (R. 10, 14): sie hatten Gott gehört. — Es trifft die Stammeltern der Vorwurf, dass sie dem Versucher, welcher den Wortlaut des Gesetzes verfälscht, welcher Gottes Drohung abstreitet, welcher gegen die Vernunft Menschen Gottheit zusagt, ‚Raum gaben'. Es trifft sie der Vorwurf, dass sie in der Prüfung nicht sofort, gemäss der allgemeinen Pflicht, ‚Gott suchten' (Act. 17, 27 — R. 2, 7 — 3, 11 u. a.), — dass sie in der durch die Versuchung veranlassten ‚Schwächung ihres Glaubens' — eben auch ausserordentlich aktuell (*σπουδῇ μὴ ὀκνηροί*: R. 12, 11) sich nicht ‚im Glauben kräftigten' (cf. R. 4, 20) durch die ‚genügende Gnade', welche in der durch die Ver-

suchung veranlassten Schwachheit dem Bittenden (R. 10, 11. 13) eben im vollendeten Masse gewährt wird (2. Kor. 12, 9 — 13, 5), — dass sie dem Versucher gegenüber nicht ‚Gott die Ehre gaben' (R. 1, 21 — 4, 20). — Hätten sie in dieser Versuchung den Zufluss der Gnade durch ihre Willensaktion initiiert (cf. o. das Bild der Endosmose, übertragen auf zwei freie Willensthätigkeiten), was eben die Prüfungsfrage (in dem Ur-Liebes-Bund-Verhältnisse) war —: mit Gottes Gnade hätte sich ihr *νοῦς* wieder erhellt, die *καρδία* (dem sie erhellenden *νοῦς* folgend) sich geheiligt, sie hätten unter der göttlich verbürgten Aussicht auf die *ζωὴ αἰώνιος* zur Wahl der *ὑπακοὴ ἐκ καρδίας* sich entschlossen, — so über die Versuchung gesiegt: — und es wäre ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet worden (cf. R. 4, 22). —

XVIII.

Allgemeiner Bereich und Begriff der AMAPTIA.

Als Basis für die apostolische Lehre von der *ἁμαρτία* haben wir auf Grund von: (1. Kor. 8, 4 — Gal. 4, 8), — (R. 11, 36 — Act. 17, 24. 25 — Eph. 3, 9 — 1. Kor. 10, 26 — 11, 12 — 15, 47), — (1. Tim. 4, 3 — R. 14, 14. 20) — (cf. VII. S. 117—119) festzuhalten:

Ausser Gott und seiner Schöpfung giebt es keine metaphysischen Realitäten. Der eine Gott ist Schöpfer. Alles in der Welt ist von Gott erschaffen — und darum an sich gut. Gott, selbst das absolute Gut, ist Herr aller Güter.

Ist nun *ἁμαρτία* ein Böses, so ist ihr Bereich nur in der Entwicklung und Formierung der gotterschaffenen Realitäten gegenüber der unendlich guten Idee Gottes und seinem gottherrlichen Willen: alles zurückzuführen *εἰς Αὐτόν* (1. Kor. 8, 6) — und implicite gegenüber dem

Berufe des Menschen *εἰς τὴν Ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* (1. Thess. 2, 12), — hiermit speciell nur jener Bereich, in welchem die Entwicklung und Formierung (— auf Grund der entsprechenden Offenbarung des gottherrlichen Willens und der entsprechenden Befähigung zur Vernehmung und Ausführung desselben —) der Wirksamkeit freier Geschöpfe überlassen ist.

Insofern die freien Geschöpfe die Richtung *εἰς Αὐτόν*, (den Herrn, das absolute Gut, die Quelle des Lebens und aller Güter) einhalten und anstreben, wahren sie ihr individuelles Realgut, das Leben, — und gewinnen sie in dieser Zuordnung Anteil an dem absoluten Gute, Gott. — Das Erfassen dieser Richtung (*ἐν πίστει*) und Anstreben in dieser Richtung (*δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*) — und jeder Akt bei Entwicklung und Formierung der geschöpflichen Realitäten in dieser Richtung zur Wahrung der Realgüter und subjektiven Annäherung an das Princip aller Güter, das absolute Gut, ist demnach relativ gut = sittlich gut.

Der Begriff der *ἁμαρτία* ist nun zu erfassen: a) auf Grund des Dogma, dass von Gott alles gut erschaffen worden ist (VII. S. 117—119), — überdies auf Grund der historischen Thatsache des unmittelbaren Kontaktes und thatsächlicher Verbindung Gottes mit dem Urmenschen und des Urmenschen mit Gott (XIV.); — b) gegenüber dem Begriffe der Richtung *εἰς Αὐτόν*, bezw. des Berufes *εἰς τὴν Ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* in dem Bereiche der Entwicklung und Formierung der gotterschaffenen Realitäten von seiten der Sittlichkeitssubjekte.

Die *ἁμαρτία* ist das Loslassen, bezw. Nichtanstreben der gottgedachten und gottgewollten Richtung (kontradiktorisch), sowie das Erfassen und Anstreben einer selbstgeplanten Richtung (konträr), — ist an sich nichts Reales, sondern — liegt in dem Verhalten und dem durch das Verhalten eingestellten Verhältnis des gotterschaffenen Sittlichkeitssubjektes einerseits zu Gott, an-

dererseits zu den gotterschaffenen Realgütern, inklusive sich selbst.

Hinsichtlich der geschöpflichen Realitäten ist der Mensch gemäss dem Berufe εἰς τὴν Ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν berufen, in einem ihm entsprechend von Gott zugedachten Bereiche herrscherischer Tenent zu sein — u. zw. ist es das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, welches berufen ist, herrscherischer Tenent der ψυχὴ ζῶσα, hiermit seiner σάρξ, und mittels derselben eines gewissen Umkreises anderer geschöpflichen Realitäten zu sein. — Diese Gottes Idee und Willen entsprechende ἄρχη über sich selbst und hierdurch über alle seiner κυριότης untergegebenen Realitäten, die ἐξουσία, sowie die δύναμις hierzu, stellt der Apostel hin als abhängig von dem Leben des Moralsubjektes in Gott (cf. dann von der ζωὴ ἐν Χῷ Ἰοῦ: R. 8, 2 — Phil. 4, 13 — Eph. 1, 21 — Kol. 1, 16. 18 — 2, 10 — u. a.); — herrschender Tenent der dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου untergegebenen Natur in freier Gewalt und Kraft kann es nur sein, wenn es sich selbst von der obersten ἄρχη, ἐξουσία, δύναμις d. i. von Gott halten lässt, bezw. in und an ihr sich hält; es muss sich (ἔσω) selbst von Gott verfassen lassen und in dieser Fassung sich fassen und gefasst halten, um dann, verwalterisch dienend, die übrigen Realitäten (vor allem seinen ψυχὴ ζῶσα-Bestand, das σῶμα τῆς σάρκός und mittels dessen die übrige ihm untergegebene Schöpfung) zu fassen und gefasst zu beherrschen: — zur Entfaltung seiner selbst als εἰκὼν θεοῦ (1. Kor. 11, 7 — cf. Kol. 3, 10), als μιμητὴς θεοῦ (Eph. 5, 1 — cf. Χριστοῦ: 1. Kor. 4, 16 — 11, 1) und Entfaltung der übrigen ihm untergegebenen Schöpfung εἰς δόξαν θεοῦ (1. Kor. 10, 31 — cf. Kol. 3, 17).

Das kontradiktorische und konträre Verhalten und dann Verhältnis, bezw. Verhältnis und dann Verhalten, die ἁμαρτία also, ist eine Sünde, ein Verstoss, eine Beleidigung gegen Gott als höchstes Gut und Schöpferherrn

(cf. R. 1, 18: *ἀσέβεια* mit 23. 25; darum die *ὀργὴ θεοῦ*: R. 1, 18 — Eph. 2, 3 u. a.); und ist ein Verstoss gegen das eigene Heil (weil hiermit *ἄξιοι θανάτου*: R. 1, 32 u. a.) und das Heil der ihm untergegebenen Schöpfung (welche darauf *οὐχ ἑκοῦσα . . . συστενάζει, συνωδίνει*: R. 8, 20. 22).

Die *ἁμαρτία* involviert eine thatsächliche Schuld (schuldigwerden — sein — bleiben des *δοξάζειν, εὐχαριστεῖν . . .*: R. 1, 21) gegen Gott; — und da der Mensch, nicht verbunden mit Gott (von Gott abgefallen, im Abfall von Gott), unfähig wird, herrschender Tenent seines irdischen Bestandes, sowie der ihm untergegebenen Realitäten zu sein, so involviert sie eine zweite Schuld gegenüber seiner diesbezüglichen verwalterischen Berufspflicht.

Allgemeine *ἁμαρτία* (R. 5, 12b — 19a) begründet allgemeine Schuld; demgemäss das *κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα εἰς πάντας ἀνθρώπους* (R. 5, 16. 18).

Die Schuld bleibt Schuld so lange, bis die thatsächliche Verbindung mit Gott wieder hergestellt und die Auswirkung der gottgewollten Pflicht des Moralsubjektes in der Richtung *εἰς Αὐτόν* wieder positiv initiiert ist.

[Zur Wiederherstellung dieser thatsächlichen Wiederverbindung mit Gott ist postuliert von seiten des Moralsubjektes die willige *καρδία*-Regung zur *πίστις, ἔλπις, ἀγάπη* — zunächst zur Leistung des *ἱλαστήριον* (cf. R. 3, 25), um *τὴν προσαγωγὴν εἰς τὸν θεόν — εἰς τὴν χάριν τῆς καταλλαγῆς* (R. 5, 2. 11) zu erlangen, — bezw. zur Subjektivierung des *ἱλασμὸς ἐν πίστει* (R. 5, 2), *ἐν τῷ σύμφυτος γίνεσθαι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου Χριστοῦ* (R. 6, 5); — dann das Eintreten in das *ζῆν ἐν* (*Χριστῷ, πνεύματι ἁγίῳ*) *θεῷ* (R. 8, 2) zur Wahrung und Auswirkung der *δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας — εἰς Αὐτόν*; — von seiten Gottes die Erbarmung (R. 4, 25 — 3, 25 — 2, 4 u. a.), die gnadenüberreiche Wiederberufung (R. 5, 2—11 u. a.), die Umschaffung im heiligen Geiste (R. 8, 9b. 14—17 — Tit. 3, 5 u. a.), zudem stetige Gnadenhilfe (1. Kor. 12, 3 — 3, 9 — 15, 10 — Phil. 1, 6 u. a.).]

Bis zur thatsächlichen Wiederherstellung der Verbindung mit Gott ist die Menschheit im Ab-

fall, durch welchen und in welchem *πάντες* gegenüber dem göttlichen Berufe *ἥμαρτον, πάντες ἅμα ἠχρειώθησαν* (R. 5, 12 — 3, 12), — das Schuldigsein und Schuldigbleiben lastet auf ihr, — sie ist im Zustande des Untauglich-(hiermit Unnütz-)seins, um der gottgewollte Tenent und Herrscher der ihr zugewiesenen irdischen Natur zu sein (cf. Gen. 1, 26. 28 — 4, 7 mit Gen. 2, 16—19).

Nach der Leistung des *ἱλαστήριον* durch Christum (R. 3, 25 — 4, 25 — 5, 8), durch welches der Zugang zur objektiv ermöglichten *καταλλαγή* eröffnet worden ist, ersieht der Apostel noch nicht die einzelnen Moralsubjekte als *καταλλαγέντες, δικαιωθέντες* vor der Wiedergeburt der einzelnen. Auch nach der geleisteten Sühne durch Christum haben die Menschen (jener Zeit und der Jetztzeit) noch keinen wirklichen Anteil an derselben, bevor sie individuell durch die Wiedergeburt als Glieder Christo eingegliedert (R. 6, 2. 3. 11) und so wieder Kinder Gottes geworden sind (R. 8, 9—17). Erst durch die Wiedergeburt wird die objektive *καταλλαγή* subjektiviert und der *ἁγιασμός* wieder thatsächlich initiiert.

Diese Wiedergeburt geschieht vorerst im *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* als *τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ.*

Der Apostel ersieht aber auch nach dieser Wiedergeburt des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* in dem *σῶμα τῆς σάρκός* (dem *ἔξω ἄνθρωπος*, dem *ψυχὴ ζῶσα*-Bestande) noch nicht die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* (R. 8, 23, cf. mit 2). — Im *σῶμα τῆς σαρκός* verharrt also die *ἁμαρτία* und der *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, sowohl nach dem *ἱλαστήριον*, als auch nach der *παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις τοῦ πνεύματος ἁγίου* — u. zw. bis zur vollendeten Aufnahme als Kinder Gottes (R. 8, 23) nach der Auferstehung (R. 8, 17. 18), — also nach der Zeit, nach dem *τέλος* (1. Kor. 15, 24), also nach Auflösung aller Bande der Kindschaft Adams, nach der Übernahme des geschaffenen Reiches durch den Vater:

ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, . . . καὶ θάνατον, hiermit auch den *νόμος τοῦ θανάτου* — hiermit auch den *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, hiermit auch die *ἁμαρτία ἐν τῇ σάρκί.*

Wir haben uns wohl vorgesehen um die Antwort, ob in diesem *τέλος*-Momente . . . . die *ἁμαρτία* ausser Wirksamkeit gesetzt, aufgehoben wird durch eine angebliche Vernichtung der *σάρξ*? (Cf. Anhang.) Der Apostel antwortete uns: *τὸ σχῆμα παράγει* . . . und redet von einem *μετασχηματίζειν* . . . . und lässt hiermit den weiteren Offenbarungen durch Johannes Basis und Raum.

Τὸ σχῆμα? — Haltung, Gestalt, Form, Habitus, Verfassung, Stellung, Rolle (im Leben), Betragen, Benehmen . . . (cf. Schenkl, Schulwörterbuch). — Dieser Spur nach —, (nachdem wir bei unseren Untersuchungen über Ursprung und Beruf der *σάρξ* in deren Realität an sich nicht das Böse finden konnten), — müssen wir die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* zunächst in irgend einem *σχῆμα τῆς σαρκός* suchen, und dieses — nach dem Eingange der *ἁμαρτία* in diese Welt — als ein *ἁμαρτία-σχῆμα τῆς σαρκός* auffassen.

Wohl müssen wir unterscheiden das *σχῆμα* und *σχηματίζειν* als Formierung der physischen Entwicklung zur Ordnung des Zusammenhaltes des Organismus zum Individuum *σῶμα* (— welche Kunst vom Schöpfer präformiert und unserem bewussten unmittelbaren Einflusse nicht überlassen ist —) und das *σχῆμα* und *σχηματίζειν* der sittlichen Einstellung und Formierung der Entwicklung des *σῶμα τῆς σαρκός* zur Dienstrichtung, zunächst zur Dienstfügung dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, als *ἔσω ἀνθρώπῳ*, und mittels des *ἔσω ἄνθρωπος ‚εἰς Αὐτόν'*, den obersten Sittlichkeitsherrn (cf. R. 6, 13 — 12, 1. 2 — bezw. 8, 12. 13 u. a.). — Dieses zweite *σχῆμα* ist nicht etwa nur als eine naturnotwendig bestimmte Entwicklungs-‚Art' (*ἔθος*) des ersteren *σχῆμα* zu erwarten, und die physische Darstellung zugleich schon

auch als sittliche Darstellung aufzufassen, analog wie beim Tier, welches kein *πνεῦμα* (*τοῦ ἀνθρώπου* als Lebensprincip) hat. Die Mahnung des Apostels R. 12, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ . . .*, dann die Anrufung des *νοῦς* zur Aktion . . . auf den Zweck hin: *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* (12, 1) . . . dem Stammvater zugedacht, hätte keinen anderen Sinn gehabt, als den, er dürfe nicht wie ein Tier ohne ethischer Selbstformierung leben, sondern selbstdenkend, logisch, seinen ganzen Bestand in den Herrndienst ziehen. — Dieses zweite *σχηματίζειν* erweist der Apostel als unsere Kunst, unsere Pflicht: *ὀφειλέται ἐσμέν* (8, 12), *δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα, τὰ μέλη τῆς σαρκὸς, δοῦλα* (*εἰς τύπον διδαχῆς*) *τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν* (1. Kor. 9, 27 — R. 6, 16. 17. 19). Das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* ist wesensgemäss berufen, also verpflichtet, vom ‚ἔσω' aus, dem *νόμος θεοῦ* gemäss den *ἔθος* zu formieren (*σχηματίζειν*) in dienstliche Zuordnung ‚*εἰς Αὐτόν*'. Das *δικαίωμα τοῦ νόμου* (*τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν θεῷ* bezw. *ἐν Χῷ Ιοῦ*) muss vom *πνεῦμα* (*ἔσω*) aus in einem Formierungswandel (*μὴ κατὰ σάρκα ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*: 8, 2. 4. 13b. 17b) zur Durchführung kommen und so (*εἰς ἁγιασμόν*:) den ganzen menschlichen Lebensbestand heiligen (= in der Hinweihe *εἰς Αὐτόν*). Solche Entwicklung des ganzen Lebensbestandes gemäss dem *νόμος πνευματικός* — nach und nach — in einem lebenslangen Prozesse — ist der menschlichen sittlichen ‚Mitarbeit' (1. Kor. 3, 9) mit der berufsgemässen göttlichen Gnade dem Moralsubjekte als freie Pflicht überlassen (— stetig fort bis zum *τέλος*: 8, 23. 37).

Das ethische *σχηματίζειν* geschieht von vernünftigen freien Geschöpfen nach einer gewissen Bewertung der Realitäten durch den *νοῦς* und durch die *καρδία*. — Der *νοῦς* untersucht durch Einsicht die Werte der Realitäten an sich — und ordnet durch Weisheit die Realitäten nach diesem Werte an sich; — die *καρδία* untersucht durch den

Lebens- und Glückseligkeitstrieb die Werte der Realitäten nach ihrer Beziehung zur Erhaltung des eigenen Lebens des Moralsubjektes. — Der Mensch — als das, was er ist — muss mit dem νοῦς sich so finden, dass er eine Über- und eine Unterordnung zu sich — und dies beiderseits richtig — ersieht; — und muss sich mit seiner καρδία ebenso zur Über- und Unterordnung richtig stellen, halten und verhalten. — Zu diesem Betriebe ist der Mensch φύσει mit der Offenbarung des ihm eingeschaffenen wesensgemässen Lebensgesetzes, überdies mit der positiven Offenbarung besonderer Gesetze von der wirklich obersten Instanz — sowie mit der Zusicherung der ihm genügenden Gnade im Flusse des richtig eingestellten und eingehaltenen Verhältnisses des Menschen zu Gott — versehen (s. o.).

Wie die Genesis, so lässt der Apostel (2. Kor. 3, 11 — 1. Tim. 2, 14) das Böse in der Gestalt täuschender Imaginationen in die Menschenwelt eindringen — [und das diesen Imaginationen vorzugsweise zugängliche Weib als das erste Opfer der Verführung erscheinen. — Das Gebot, welches der prüfende Anlass der Sünde wurde, war aber dem Adam noch vor der Erschaffung der Eva schon gegeben (Gen. 2, 16. 17); darum ist nicht das Weib, sondern der gottbestellte männliche Durchführer des Gesetzes und Leiter und Hüter des Weibes in seiner doppelt schuldhaften nachgiebigen Schwäche der eigentlich Schuldige, so dass die Schuld nach ihm benannt, und die Sünde beider als seine Sünde, ἁμαρτία τοῦ ἑνός (R. 5, 12 f.) bezeichnet wird].

Der Satan hatte der Vorstellung von der Realität ‚Gott' das Merkmal der absoluten Oberherrschaft und der absoluten Wahrhaftigkeit . . . abgeleugnet; — der Vorstellung von der Realität ‚Mensch' das Merkmal der Selbstherrlichkeit zugelogen; — der Vorstellung von der Realität der ‚verbotenen Frucht' (als Typus für andere dem

Menschen untergegebene Realitäten) das Merkmal einer absolut lebenserhaltenden und geistig erhöhenden Macht zugelogen und dadurch dieselbe mit einem Zauberanreiz umhüllt.

Die falschen Vorstellungen ergeben ein neues falsches System (*σοφία*), falschen Plan (*φρόνημα*) zur sittlichen An- und Zuordnung: dem nach Gottes Idee und Willen *σχῆμα* und *σχηματίζειν* ‚*εἰς Αὐτόν*' (*νόμος θεοῦ*) — wird entgegengestellt ein *σχῆμα* und *σχηματίζειν* gemäss den teuflischen Imaginationen *εἰς ἑαυτόν*, den als selbstherrlich sich dünkenden Menschen selbst (*νόμος ἁμαρτίας*).

Dieser *νόμος ἁμαρτίας*, als *ἕτερος νόμος*, ist nun Konsequenz folgender Willenssetzungen:

Der Satan hat für den Menschen das *ἁμαρτία*-System konstruiert und ihm suggeriert — unter Verdunkelung des *νοῦς* und der *καρδία* hinsichtlich der absoluten göttlichen Realität — bis zur Einwirkung auf die *σάρξ* — *μέλη* durch den die verbotene Frucht umhüllenden Zauber, — um mittels der falsch hervorgereizten *ἐπιθυμία* den Willen des Menschen, vom Streben zu Gott weg, zur Bejahung und Formierung der falschen *ἐπιθυμία* zu gewinnen.

„*Ἀδὰμ*" *ἁμαρτήσας* hat die *εἰκὼν θεοῦ*-Würde und den Beruf *εἰς τὴν Ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* nicht bewährt, hat die Wahrheit (*ἐν ἀπιστίᾳ*) aufgegeben (*παράπτωμα*) — und, seinen Ichwillen der falsch hervorgereizten *ἐπιθυμία* hingebend, das Lügen-*σχῆμα* angenommen, und die Formierung (*σχηματίζειν*) seinerselbst (im *ἔξω ἄνθρωπος*-Grössenwahn) und der übrigen irdischen Realitäten zu sich in einer absoluten Herrscherentfaltung des *ἔξω-(σὰρξ-)ἄνθρωπος* thatsächlich angetreten (*ἁμαρτία-παράβασις*).

Die lügenhafte Vorstellung ist eine positive Auswirkung und Ausbildung des „*πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*", — welche durch die Auswirkung einer wahren Vorstellung parallysiert, aber nicht (etwa durch das Aufhören der die lügenhafte Vorstellung veranlassenden Lüge) annulliert wird. Wenn

auch unter Widerstreben entstanden, einmal entstanden, besteht sie fort. Im Konflikt mit der wahren Vorstellung kann sie unterliegen, durch die Behauptung der wahren Vorstellung gebunden werden; aber auch dann geht dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* die lügenhafte Vorstellung als Entwicklungsmoment seines eigenen Lebens nicht verloren, sondern es tritt nur das Vorstellen für die Dauer des Gebundenseins ausser Wirksamkeit. — Das gilt nun auch umgekehrt, wo die lügenhafte Vorstellung die wahre überwindet und gebunden hält (cf. *τὴν ἀληθείαν* (*ἐν αδικίᾳ*) *κατέχειν*: R. 1, 18).

Falschen Vorstellungen folgen falsche Bewertungen (bezw. Entwertungen) seitens der *καρδία* (*σοφία*: *φρόνημα*).

Falsche (Ent-) Be-wertungen reizen die Lebenskraft zu falschen — oder + Trieben, — oder + Begehrungen (*κατεργάζει ἐπιθυμίαν*) a. zur Abwendung von falsch entwerteten, b. zu falscher Zuordnung zu falsch bewerteten Realitäten, zum falschen Streben nach Vereinigung mit denselben (auch nur nach den wirklichen oder vermeintlichen Bedingungen hierzu).

Geistige Lebensthätigkeit und sinnliche Lebensthätigkeit sind beim Menschen nur zwei Pole desselben Lebensprincips, des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*. — Auf dieser Basis des einen Lebensprincips können die äusseren Beeinflussungen und die inneren Auswirkungen auf dem einen Pole nicht ohne Wirkung auf den anderen Pol bleiben. Nur auf dieser Basis ist es denkbar, dass eine Beeinflussung (oder Mangel derselben) von seiten des Gottesgeistes oder des bösen Geistes bis in ‚*σὰρξ καὶ αἷμα*‘ wirksam erscheint.

Falsches *φρόνημα* (in *νοῦς* und *καρδία*) veranlassen in den sarkischen Organen (oder dem ganzen Organismus) des *ψυχὴ ζῶσα*-Individuums innere Regungen und weisen denselben eine gewisse Anordnung zu zum — oder + Begehren des falsch Vorgestellten. — Auch sarkisches Geschehen kann im Sarkischen parallysiert, aber nicht annulliert werden;

die Erregung und Zuordnung der σὰρξ-μέλη (ob im ganzen nach dem damaligen Wissenschaftsstande, oder zunächst deren Innenseite als Nerven-μέλη nach dem jetzigen Wissenschaftsstande aufgefasst) in falsche Systematik zu falsch vorgestellten (also nicht entsprechenden) Gütern, begründet eine trophische Verbildung — und dies kann bei zureichenden Ursachen (sei es durch Mehrheit derselben nach und nach, sei es durch Stärke derselben oder durch eine andere kompetente Ursache auf einmal) in eine dauernd pathologisch-trophische Verbildung verfallen.

Die die falschen Imaginationen eindrückenden, sowie die gedrückten Kräfte sind von Gott geschaffene und erhaltene Kräfte; ihre Missakte können nur als ein von Gott zugelassener Missbrauch derselben von seiten der zur Freiheit geschaffenen Geschöpfe gedacht werden. — Daraus aber, dass Gott den Menschen als Moralsubjekt zum freien Dienste, zur Beherrschung seiner selbst und der ihm überwiesenen Realitäten geschaffen hat, ist es nur eine konsequente Willenssetzung Gottes, durch welche Gott beim Eintritt der ἁμαρτία, wie bei ihrer Fortdauer und ihrem Übergange, die κτίσις τῇ ματαιότητι ὑπετάγη (R. 8, 20) ... bis zum τέλος (1. Kor. 15, 24). — Gottes κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα εἰς πάντας ἀνθρώπους brauchte nur in Bezug auf die einmal aufgenommene Einbildung und Verbildung das physische Trägheitsgesetz wirken zu lassen, um die Strafe: in quo quis peccavit, in hoc punietur durchzuführen. Gott liess es zu (παρέδωκεν), dass der Willensakt von der ersten Sünde als formelle Initiierung der sündhaften Richtung der σάρξ-μέλη — wie vom Stammvater für seine Abkömmlinge — geltend blieb, bezw. dass die μέλη in der vom Stammvater wurzelkräftig initiierten Richtung beharren und fortan materielle Sittlichkeitswidrigkeit gebären.

Vor dem τέλος (1. Kor. 15, 24) hört der — als πειράζων (1. Kor. 7, 5 — 1. Thess. 3, 5 — Eph. 4, 27) nur von Gott zugelassene — θεὸς τοῦ αἰῶνου τούτου (2. Kor. 4, 4 — Eph. 3, 2),

der Satan, nicht auf, die von ihm εἰς τὸ τοῦ ἐκείνου θέλημα (2. Tim. 2, 26) eingeleitete ἁμαρτία (und den νόμος ἁμαρτίας) stetig zu verstärken durch Verfinsterung des νοῦς und der καρδία, durch Verderben der Sinnesbilder mittels des die irdischen Realitäten umhüllenden Zaubers, so dass wir nun nicht nur wider Fleisch und Blut, sondern auch stetig wider ihn zu kämpfen haben (Eph. 6, 12 u. a.), um nicht vom neuen immer wieder getäuscht zu werden (2. Kor. 11, 3).

Zufolge dieser thatsächlich mehrfachen Willenssetzungen wirkt der ἕτερος νόμος, der νόμος ἁμαρτίας (cf. Cornely p. 383: ac si ... a superiore quodam sit ordinatus). —

Diese sarkische Verbildung bleibt konstant so lange, bis wieder eine höhere Macht (als die Macht der falschen Imaginationen) eine ἀναναίνωσις τοῦ πνεύματος (R. 8, 2 f. — Eph. 4, 23), hiermit eine ἀνακαίνωσις τοῦ νοός einleitet, und auf Grund dieser Begnadigung (nicht eine im Zustande des Abfalles eigenmächtige, darum ohnmächtige nur, cf. R. 7, 14 f., sondern) eine volle, lebenskräftige μετάνοια (2. Tim. 2, 25 — R. 8, 2 — cf. 2, 4 — 2. Kor. 7, 10) stattfindet, welcher (πίστει) folgend die καρδία, harmonisch begnadigt (R. 5, 5), erst wieder die μέλη εἰς τύπον διδαχῆς ... τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν zurückreflektieren und umstimmen kann (R. 6, 19. 22).

Der Apostel lehrt, dass auf Grund dessen, dass — indem — δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν ... πάντες ἥμαρτον (R. 5, 12), — (dass) διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί (5, 19), (weswegen das κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα εἰς πάντας ἀνθρώπους Geltung hatte (16 18)), so dass ἁμαρτία ἦν auch in denen u. zw. näher bestimmt: in den Gliedern, im Fleische auch derjenigen, welche noch nicht sündigten ähnlich der Übertretung Adams (13. 14), — dass also die τέκνα Ἀδὰμ τέκνα φύσει ὀργῆς sind (Eph. 2, 3).

Was erscheint φύσει von Adam auf seine Nachkommen übergegangen? —

Die Antwort auf kirchlichem Boden ist begrenzt durch die Lehre des Creatianismus, welche in dem Bekenntnis des Apostels: πατὴρ τῶν πνευμάτων (Hebr. 12, 9 u. zw. πνευμάτων, welche nach 11. 14. 16 dem letzten Berufe nach der überweltlichen Sphäre angehörig, nach 13. dem zeitlichen Berufe nach Gäste auf Erden sind) eine feste Stütze hat.

Der Geist eines jeden Adamkindes ist eine Schöpfung Gottes. Ein solcher von Gott geschaffene Geist ist aber noch kein ἄνθρωπος, und auch ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου wird er erst durch Einschaffung in die Materie, oder durch Übernahme der Materie in die Seelenwirksamkeit. — Diese von einem neu erschaffenen Geiste zu übernehmende Materie ist aus den Eltern, ein Produkt der Eltern, lebendiger Eltern lebendiges Produkt, ein durch das Lebensprincip der Eltern in den Eltern belebter und organisierter Sarxkeim, ein σὰρξ-Produkt (bezw. ein Produkt der vegetativ-sensitiven — auf Grund der sarkischen pathologisch-trophischen Verbildung auch dynamisch ausgearteten — Kräfte ihres Lebensprincips). — Das Elternprodukt wurde vor der Übernahme desselben durch den neu erschaffenen Kindesgeist nicht vorerst tot, und der neu erschaffene Kindesgeist übernimmt nicht tote Materie, um sie vom neuen zu beleben, sondern übernimmt die weitere selbständige Beseelung des lebendigen, von den Eltern abgegebenen Sarxkeimes. — Waren nun in den Eltern die vegetativ-sensitiven Kräfte, war ihre σάρξ Sitz und Träger der ἁμαρτία, des νόμος ἁμαρτίας, so überging auf diesem Wege der νόμος ἁμαρτίας, wie die ἁμαρτία, in die Erbschaft des Kindes. — (Nach der Theorie des Traducianismus oder Generatianismus wäre unerklärlich, warum die Sünde gerade in die σάρξ vererbt wird).

So erscheint die von einem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου belebte Materialität als der Tenent der ἁμαρτία (als sündhaften

Habitus der Verbildung). — Die sarkische Verbildung verbildet zurück — wie nach der Ursünde fortan den Urmenschen, so die ererbte — das neu erschaffene *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* nach dem ihr innewohnenden *σχῆμα* der Verbildung (*νόμῳ ἁμαρτίας*); — sie verbildet die Anschauungen von Realitäten, die Empfindungen von der eigenen *σάρξ* u. s. w. die *καρδία*-Stimmung, — sie hält die Vorstellungen vom Grund der Anschauungen und Empfindungen aus in dem ihr durch die Ursünde beigebrachten *νόμος ἁμαρτίας* und begründet das subjektive *νόμος ἁμαρτίας*-gemässe *φρόνημα τῆς σαρκός* (R. 7, 23 — 8, 7). — So ist jedes neu geschaffene *πνεῦμα τοῦ ἀνθρῶπου* ‚verkauft' an den *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* ‚verdorbenen' Sarxkeim (R. 7, 14 mit Eph. 4, 22 — Kol. 2, 8 — Hebr. 3, 13), indem es von den verbildeten *σὰρξ-μέλη* falsch aufgenommene Anschauungen und Empfindungen aufnimmt, deren Komplexe sich in ihm zu einem *φρόνημα τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας* mit einem *σαρξ* (*τῆς ἁμαρτίας*)-Ich schematisieren.

Die *σὰρξ τοῦ ἀνθρώπου* ist Träger und Überträger der *ἁμαρτία*, — ist aber nicht die *ἁμαρτία* selber, denn die *ἁμαρτία οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκί* (R. 7, 18).

Die *σάρξ ἁμαρτίας* ist die gottgeschaffene, durch die ursprünglich vom Teufel eingeflössten, vom Menschen aufgenommenen falschen Imaginationen der Urverfassung von Gott entfremdete, in den *μέλη* zuständlich pathologisch verbildete *σάρξ* hinsichtlich der Zuordnung zum Schöpferherrn als obersten Princip der sittlichen Ordnung.

Die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* ist aber nicht jene pathologische *σὰρξ*-Verbildung in abstracto, — vielmehr trat sie ein als die (einerseits von den betrogenen *νοῦς* und *καρδία*, andererseits durch den falschzauberischen Anreiz der Sinne beeinflusste) seelische, die *σάρξ* ethisch formierende Aktualität des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* in der Verbildung der *σὰρξ-μέλη* zum (statt wahr-) Falsch-nehmen, Falschempfinden der Werte der Realitäten, — und ist fortan die (durch jene

pathologisch-physische *σαρξ-μέλη*-Verbildung getragene und übertragene) seelische Aktivität des *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* zum (statt Wahr-) Falsch-nehmen . . . . . .

Die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* ist nicht die (*ἐπιθυμία*) Concupiscenz; die sinnliche Begierde an sich ist gar nicht sündhaft; die Concupiscenz als unordentliche Begierde ist aber nicht die *ἁμαρτία* selber, sondern ein Reflexprodukt, eine Konsequenz derselben, nämlich des Falschnehmens der Werte der Realitäten; dieses (statt Wahr-) Falschnehmen, Falschempfinden der Realitäten *κατεργάζει* erst *τὰς ἐπιθυμίας* (*τῆς ἀπάτης* nämlich), die *ἐπιθυμία*, die Concupiscenz, *κατ' ἐξοχήν*.

Ebenso ist auch die *ἔχθρα εἰς θεόν* nur eine Konsequenz der falschen Erfassung der Realität ‚Gott'; — die ‚Selbstsucht' nur eine Konsequenz der falschen Sichselbsterfassung; — der unordentliche ‚Hang' zu den irdischen Realitäten (als ‚Götzen'), der (unordentliche) ‚Weltsinn', die (unordentliche) ‚Weltliebe' nur eine Konsequenz der falschen Erfassung der Werte der irdischen Realitäten. Die *ἁμαρτία* bleibt in ihrem Unwesen immer das Gleiche: das durch die Urlüge — in den Sinnen (*ἐν τῇ σαρκί*) — in dem *ἀδόκιμος νοῦς* und der *ἀσύνετος καρδία* — (wegen der Einheit des Lebensprincips) korrelat begründete, — gnadenentrückte, — vom Leibes-Ich aus nur ausgehende und zum Leibes-Ich nur bezogene — (statt Wahr-) Falschnehmen, Falschempfinden, Falschbegehren, Falschdenken, Falschwollen, Falschanstreben — der (metaphysischen) sittlichen Werte der Realitäten; — das konstant und konsequent durchgeführte *ψεῦδος*, die konstant und konsequent erlebte *ἀπάτη* in der sittlichen Zuordnung jener freien Geschöpfe (Moralsubjekte), deren berufsgemässes Heil von der irdisch-zeitlichen sittlichen Zuordnung bedingt ist. —

XIX.

ΑΠΛΟΤΗΣ und Zwiespalt.

Die Einfalt, welche der Apostel als *ἁπλότης εἰς Χριστόν* (2. Kor. 11, 3) in dem System des *ἀνα-κεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ* (Eph. 1, 10) als Erlösungs- und ethische Kernidee denkt, haben wir auf Grund des ‚*ἀνα*' — (R. 12, 2 — 2. Kor. 4, 16 — Kol. 3, 10 — Eph. 4, 23 — Tit. 3, 5) auch zu denken bei dem Stammvater in dem Ursystem des *ζῆν ἐν θεῷ* (cf. R. 8, 2) als *ἁπλότης* des Stammvaters *εἰς θεὸν*. Diese Einfalt ist die subjektivierte Harmonie der Wahrheit. —

Der Apostel beurkundet es, dass der Mensch geschaffen war in ‚Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit' (Eph. 4, 23), — dass der Teufel lügen und täuschen musste, um den Menschen davon zu verführen (2. Kor. 11, 3), — dass die Menschheit (Adam mitbegriffen) durch Vertauschung der Wahrheit mit der Lüge in die Sünde geriet (R. 1, 25).

Auf Grund der wahren Erkenntnis von Gott (als den Schöpfer, Herrn, höchstes Gut, Quell aller Güter), in welcher er durch die besondere Offenbarung Gottes (Gen. 2, 16 f.) gläubig überzeugt war, — und im Lichte solcher Offenbarung (schon nach dem ihm eingeschaffenen Lebensgesetze (cf. R. 2, 14. 15), überdies positiv (Gen. 2, 16. 17)) von Gott zu Sich, wie auch im Verhalten zu den übrigen gottgeschaffenen Realitäten (Gen. 1, 26. 28 — 2, 15. 16. 17), in Pflicht genommen: — war ihm der Wert der übrigen gottgeschaffenen Realitäten und insbesondere sein eigenes Mittelwesen (Lebensprincip unmittelbar von Gott, das materielle Substrat von der gottgeschaffenen Erde) und seine eigene Mittelstellung (Gott zu gehorchen, über die Materie zu herrschen) klar und an sich kein Anlass zu einer Spaltung seines Selbstbewusstseins; die Harmonie der Wahr-

heit des σχῆμα und des beruflichen σχηματίζειν war ihm Motiv für den Glaubens-Gehorsam, um in diesem die Ordnung des wahrheitsgemässen Sollens (die δικαιοσύνη τῆς ἀληθείας) zu wahren, — und war ihm bei diesem sittlichen Wahren auch das Bindende in allem seinem Bewusstsein zur Einfalt. — Blieb der Mensch, (νοΐ) den ‚Schöpferherrn in der Erkenntnis haltend', (καρδιᾷ πιστεύων) Gott als das höchste Gut schätzend, in Gott eingewurzelt, so gestaltete er als εἰκὼν θεοῦ in seinem ihm überlassenen Bereiche die sittliche Ordnung zum Abglanz der einheitlichen Idee Gottes; die einheitliche physische Ordnung und Zuordnung εἰς Αὐτόν musste sich in dem Bereiche des wahrheitsgemässen und wahrheitsgetreuen Sollens nur als Einheit wieder abspiegeln; die Mehrheit der Bewusstsein, der Gefühle, des Wollens ward, in den wahren Verhältnissen zu einander unter- und zugeordnet, zur Einfalt εἰς Ἕνα — μία πίστει — [sowie der Apostel doch auch die Mehrheit der Selbstbewusstsein zur Einheit (Gal. 3, 28 — R. 12, . . . 1. Kor. 12, . . .) denkbar weiss].

Konnte das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nur in Wahrung der wahren Verhältnisse zu Gott — die Einfalt des Selbstbewusstseins an seiner Stelle im Kosmos behalten, — und die Kräfte aufbringen für die sittliche Zuordnung des von ihm beseelten Leibes und mittels desselben des ihm überlassenen Naturbereiches zu Gott: so war vice versa die gläubig-gehorsame Durchführung der Idee und des Willens Gottes (des νόμος πνευματικός: R. 9, 14) in sittlicher Anordnung und Zuordnung der irdischen Realitäten zu Gott auch die Bedingung für das bleibende Wurzeln in Gott und für das stetige Schöpfen der nötigen sittlichen Kraft, sowie — gemäss der im positiven Urgebote gelegenen Verheissung — auch der dauernden physischen Beseelungskraft für den Leib. Die Wahrung des wahren Verhältnisses zu Gott und zu den gottgeschaffenen Realitäten waren also auch die wahre Bedingung für die Wahrung

und Behauptung seiner selbst und seines ganzen eigenen Bestandes, — darum (im Glauben der Wahrheit) auch ein Motiv für den Selbsterhaltungstrieb (καρδία), die wahren Verhältnisse nach oben und nach allen Seiten wirklich zu wahren.

So haben sich die sittlichen Verhältnisse zu Gott und zu den gottgeschaffenen Realitäten im Paulinischen Geiste reflektiert: ζωὴ ἐν θεῷ (Χριστῷ, Πνεύματι ἁγίῳ): πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με: σῶμα (τὰ τῆς σαρκός) δουλαγωγεῖν (R. 6, 11 — 8, 2 —: Phil. 4, 13 —: 1. Kor. 9, 27 — cf. R. 11, 36 — 6, 21. 22).

Den durch den erziehlichen Kontakt Gottes mit dem Menschen (Gen. 2, 15—25) demselben beigebrachten und nach R. 2, 14. 15 entwickelten wahren Vorstellungen — stellten sich nun in der Versuchung gegenüber — die durch den Betrug des Satans (2. Kor. 11, 3 — 1. Tim. 2, 14) verlogenen Vorstellungen von den Realitäten mit ihrem eigentümlichen σχῆμα. — Hiermit wurde es dem Menschen zur Frage: ob er sich an Gott, der ein Geist ist, (der aber doch κτίσας ist: R. 1, 25) im Glauben und Gehorsam und dadurch mit Gott, dem Geiste, in Verbindung halten — und von Gott, dem Geiste, die Gnade der ewigen Lebens- und Belebungskraft seines πνεῦμα (τοῦ ἀνθρώπου), hiermit das ewige Leben seines ganzen Bestandes erhoffen soll, — oder: ob er sich an die verbotene materielle Frucht, (die aber doch κτίσις nur ist: R. 1, 25) halten — und von deren Genuss die Erhaltung seines Lebens erhoffen soll? Es wird da sofort klar, um welches Leben, auf welchem Grunde, um welches Ich-selbst nur, es sich in dem letzteren Teil der Frage handelt.

Des Menschen Entscheidung: (μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει: R. 1, 25) hatte zwei Seiten: a. auf die lügenhafte Entstellung des Wertes von ‚Gott' folgte die ἀπιστία (zugleich das Aufgeben der ἔλπις, ἀγάπη), das

παράπτωμα von dem Princip und Endzweck der sittlichen Zuordnung, welches dann auch das παράπτωμα aus dem ζῆν ἐν θεῷ, τῷ κτίσαντι, dem Urquell alles Lebens zur Folge hatte. Diese ἀπιστία und dieses παράπτωμα schloss aber auch als prius-Korrelat in sich: das παράπτωμα des Selbstbewusstseins ἐν πνεύματι d. i. das Aufgeben des Wissens seinerselbst als πνεῦμα (τοῦ ἀνθρώπου), — mit welchem Aufgeben selbstverständlich die ἁπλότης εἰς θεόν zu Grunde ging. — b. auf die lügenhafte Hochstellung des Menschen und den lügenhaften Zauber der verbotenen Frucht (als Typus der übrigen irdischen Realitäten) folgte (der Aberglaube) die πίστις zu der mit dem Lügenzauber umhüllten irdischen Realität und folgte der Aufbau des σχῆμα der Zuordnung der gottgeschaffenen Realitäten nur zu sich selbst u. zw. nur zu dem Leibes-Ichselbt. Ἁμαρτήσας überging der Mensch in seinem Selbstbewusstsein (vom εἶναι ἐν πνεύματι) ganz in das σὰρξ-Sinnlichsein, in das εἶναι ἐν σαρκί, in ein Sichselbstwissen nur als der Sinnenleibmensch, nur als die ψυχὴ ζῶσα; er fasste sich in seinem Ichbewusstsein nur als der ψυχικός (der Atmende), nur als der σάρκινος, nur als die σάρξ; — und nur dieses σὰρξ-Ichselbst will er und hofft er zu erhalten, wenn er sich über die Schranke des νόμος πνευματικός in Verbindung mit den materiellen Realitäten setzt und hält: (ἡμάρτησεν! cf. R. 6, 21). — In der Sich-Erfassung als nur σὰρξ-Ich, als das Ich der sinnfälligen Konkretheit ψυχὴ ζῶσα, und in der Behauptung desselben beim Übergriff über das Verbot Gottes konstruierte der Mensch auch eine ἁπλότης, eine Wahn-ἁπλότης, eine ἁπλότης (im σχῆμα: πάντα τὰ τῆς σαρκός) εἰς ἑαυτόν (als σάρξ, als ψυχὴ ζῶσα nur) (cf. R. 7, 9). — Das φρόνημα dieses (dualistisch sich wähnenden) σὰρξ-Ich ward in dem Momente des Wagnisses zum Übergriff über das Verbot Gottes ἔχθρα εἰς θεόν (cf. R. 8, 7) und formte der καρδία den Entschluss: ἀντιστρατεύεσθαι τῷ (σχήματι) νόμῳ θεοῦ und αἰχμαλωτίζειν τὸ

(ἔσω) πνεῦμα τῷ (σχηματι) νόμῳ ἁμαρτίας (cf. R. 7, 23), welche eben schon ἐν τοῖς μέλεσιν fieberhaft (ἐν πάθει ἐπιθυμίας: 1. Thess. 4, 5) wirksam geworden ist.

Obwohl und indem der Mensch das Wissen seines inneren Selbst als πνεῦμα (τοῦ ἀνθρώπου) aufgegeben hatte, erstarb doch das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου physisch nicht, es blieb im Lebensprincip der ψυχὴ ζῶσα fortwesend: ansonst hätte der χοῦς, der beim Menschen kein anderes Lebensprincip hat als das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, weiter in einer ἁμαρτία-Frage gar keine Bedeutung, — und es hätte der Mensch den Ruf Gottes (Gen. 3, 8) nicht wieder vernommen; (bei einem dualistischen oder wie immer des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου baren ψυχὴ ζῶσα-σὰρξ-Begriff wäre dies undenkbar).

Auf den mittelbaren (R. 2, 15: Gen. 3, 7) und auf den unmittelbaren (Gen. 3, 8 f.) Ruf Gottes rekonstruierte jedoch der Mensch sein früheres Selbstbewusstsein vom εἶναι ἐν πνεύματι — aus der Erinnerung.

Diese Rekonstruktion gelingt aber dem einmal von Gott abgefallenen Menschen nurmehr im νοῦς (cf. R. 25), nicht im ganzen πνεῦμα (cf. Eph. 4, 23); die καρδία, die Lebenskraft des πνεῦμα fühlt sich als Lebenskraft für das geistliche, dem νόμος πνευματικός gemässe Leben eigentümlich: sie regt sich aus den (auch) ihr angelegten Fesseln dem νοῦς auch noch nach, kann sich schämen, fürchten, unglücklich fühlen (cf. Gen. 3, 8. 10 mit R. 7, 22 — 6, 21 — 7, 25), aber nachzukommen vermag sie nicht (cf. R. 7, 15). —

Auf dem recipierten Standpunkte dieses rekonstruierten Selbstbewusstseins vom εἶναι ἐν πνεύματι, als gottebenbildliches Wesen, als welches es, mit dem Gottesgeiste im Verkehr und in Verbindung zu sein, sich für berufen fühlte, reflektiert der Mensch wieder auch über das Selbstbewusstsein vom εἶναι ἐν σαρκί auf dem aus Gott heraus-

gerissenen und gottentfremdeten Standpunkte, und nennt dieses letztere — gegenüber dem rekonstruierten, welches er nurmehr ein Selbstbewusstsein des ἔσω ἄνθρωπος nennt, — nur das Bewusstsein seines ἔξω ἄνθρωπος, (ja, noch mehr restringiert) seiner σάρξ; er nennt den sinnfälligen ψυχὴ ζῶσα-Bestand den ἔξω ἄνθρωπος, seine σάρξ [seine σάρξ (μου), weil sie doch durch das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, die wesentliche Ich-Substanz, belebt ist] (cf. R. 7, 14 f.). — Nennt er den ἔξω ἄνθρωπος nur σάρξ, dann nennt er den ἔσω ἄνθρωπος auch kurzweg πνεῦμα (Gal. 5, 17). — In dieser (per synekdochen oder metonymiam restringierenden) Methode, in welcher der ἄνθρωπος (R. 7, 15) den ἔξω ἄνθρωπος (7, 22), ja, nur die σάρξ statt Seiner nennt, nennt er weiter noch auch nur das (personifizierte) φρόνημα τῆς σαρκός (8, 7) und dieses in der qualifizierenden Bezeichnung die (personifizierte) ἁμαρτία (7, 17) als Subjekte für die Aussagen von Schlechtesthun, — sowie er parallel den ἔσω ἄνθρωπος (7, 22), πνεῦμα (Gal. 5, 17), φρόνημα τοῦ πνεύματος (8, 6), πίστις-ἀγάπη (Gal. 5, 6 — 1. Kor. 13, 4—6) als Subjekte für die Aussagen von Gutesthun nennt.

Durch die Rekonstruktion des Selbstbewusstseins vom εἶναι ἐν πνεύματι aus der Erinnerung, wenn es auch aus sich selbst ohnmächtig ist, und nur nach der Erlösung und Wiederaufrichtung durch Gott seufzt, erscheint der Mensch aus der diabolischen oder tierischen Wahn-ἁπλότης entrissen, und ist in ihm ein Zwiespalt im Selbstbewusstsein, ein zweifältiges Selbstbewusstsein offenbar (Gen. 3, 7. 8. 10).[1]) Die obige Parallele stellt

[1]) Gottes mittelbarer und unmittelbarer Ruf an den versündeten Menschen erscheint demnach als der erste Gnadenakt der Erlösung. Und des Menschen nicht widerspenstiges Annehmen desselben war sein Rettungsschritt von der, den realen Verhältnissen sonst gemässen Konsequenz vom Abfall zum Verfall. Selbst nur für eine nicht widerspenstige Annahme des Gnadenrufes hat die καρδία des Menschen still gehalten und sich Gott hingegeben, hiermit noch

nur dar die zwei, (historische Residua im ἄνθρωπος-Bestande verursachende) Entwicklungsweisen desselben ἄνθρωπος, je nachdem das Ich (mit νοῦς und καρδία) — entweder im πνεῦμα (als ἔσω ἄνθρ.) und vorzüglich ἐν τοῖς τοῦ πνεύματος (τοῖς ἄνω) und so nur dem νόμος πνευματικός gemäss in der ψυχὴ ζῶσα (als ἔξω ἄνθρωπος, als σὰρξ ἀνθρώπου) und ἐν τοῖς τῆς σαρκός, τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, — oder los vom, ja im Widerspruch zum νόμος πνευματικός nur in der ψυχὴ ζῶσα, σάρξ, und nur ἐν τοῖς τῆς σαρκός, τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς beruht, (wobei zum Widerspiel eventuell auch Gott — durch eine gewisse Verehrung und ein äusseres Sichabfinden mit den sinnfälligen Bestimmungen des νόμος θεοῦ — in einen Beschenkungsdienst mit irdischen Gütern gezogen werden kann). — Der Mensch nach der Ursünde verharrt nie mehr ganz in der einen oder der anderen Entwicklungsweise, sondern während der ganzen irdischen Prüfungszeit wechselt er, wenn auch oft in kaum merkbaren Zeitphasen, das Ichbewusstsein und die Ichentwicklung — freilich der Vollendung nach der einen oder nach der anderen Seite sich nähernd.

Wir Adamskinder nun, von welchen der Apostel sagt: πάντες ἥμαρτον, ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν (R. 5, 12. 19), mit welcher Zuständlichkeit und mit welchem Bewusstsein und Selbstbewusstsein fangen wir denn thatsächlich an? — In welchem Zustande des Selbstbewusstseins der Stammvater in der Sünde zuäusserst aufgehört hat, mit diesem fangen wir Adamskinder an. Wir wissen und fühlen uns in unserem Anfangsbewusstsein nur als das Leibes-Ich (σάρκινός εἰμι) und sind damit thatsächlich πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ὑπὸ τὸ φρόνημα τῆς σαρκός (R. 7, 14). Es hat bei uns vorn-

sein Grundselbst als das, was es ist, für sich und vor Gott anerkannt, hiermit aber dieses Grundselbst, den ἔσω ἄνθρωπος, das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als rettungsfähig von einem gänzlichen Verfalle dargestellt.

weg eine vollständige ἁπλότης statt (7, 9), die Einfalt (im σκότος) der Versunkenheit der ganzen ψυχὴ ζῶσα in den ἔξω ἄνθρωπος, so dass nur Sinnfälliges vernommen, alles auf den ἔξω ἄνθρωπος bezogen wird, und das sich so vornweg bildende Leibes-Ich in einem φρόνημα τῆς σαρκός vollends beruht. — Wie lange? — Bis irgendwie eine μετάνοια — εἰς τὸν θεόν (Act. 20, 21 — R. 2, 4 — 2. Kor. 7, 9. 10 — 2. Tim. 2, 25) angeregt wird. — Diese wird angeregt: α. bei der Wahrnehmung und Betrachtung, dass τὸ τέλος πάντων τῶν τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ὁ θάνατός ἐστιν — während etwas Konstantes im Menschen eben des Unterganges ἐκείνων τῶν τοῦ ἔξω ἀνθρώπου bewusst bleibt und es betrauernd sich unglücklich fühlt (R. 6, 21); — β. bei der Erkenntnis und Betrachtung des Herrn und des Herrn Idee und Willens (R. 1, 19), u. zw. bei der inneren Wahrnehmung des göttlichen Lebensgesetzes (R. 2, 14. 15), insbesondere aber, wenn (in ähnlicher Weise wie das positive Gebot oder der nachmalige Gnadenruf Gottes an Adam) ein positives Gottes-Wort, bezw. -Gesetz an ihn herantritt (Act. 20, 21 — R. 7, 9. 10 — 2, 4), gegenüber welcher Erkenntnis das eben erwähnte Konstante im Menschen als νοῦς . . . (θεῖον) . . . πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου sich zu erkennen beginnt. — Ehe solche Erkenntnisse in den τέκνοις τῆς σαρκός (R. 9, 8), den τέκνοις φύσει ὀργῆς (Eph. 2, 3) nicht irgendwie entwickelt sind, ehe nicht das σχῆμα nach Gottes Idee und Willen (νόμος θεοῦ, sei es des natürlichen, sei es zudem des positiven) und die Verpflichtung des persönlichen Zustrebens des inneren konstanten πνεῦμα samt allem, was ihm zugewiesen ist und zugehört, zu Gottes-*Πνεῦμα* vernommen und gefühlt wird: erscheint die ganze bisherige menschliche Entwicklung, d. i. die Sichausbildung des πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου mit dem ererbten σάρξ-Keime als eine nur physische — und dieser bisherige Schein lässt das bisherige Ichbewusstsein in seiner ἁπλότης (R. 7, 9); die thatsächlich zuständliche ἁμαρτία, sowohl die vererbte Verbildung der σάρξ als die durch

diese Vererbung vermittelte Verbildung des φρόνημα τῆς σαρκός erschien der bisherigen thatsächlich ἔξω ἄνθρωπος-Persönlichkeit noch als νεκρά (R. 7, 8). — Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς (τοῦ θεοῦ d. i. das σχῆμα der theologischen Moral: εἰς Αὐτόν), . . . da erwacht das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου zum Bewusstsein Seiner selbst, zum wahren Selbstbewusstsein. In mannigfachen und wiederholten Phasen der göttlichen Erleuchtung und subjektiver Besinnung unternimmt es die Konstruktion des Selbstbewusstseins ἐν πνεύματι, eigentlich die Rekonstruktion des gottbegründeten Selbstbewusstseins des Stammvaters, und stellt auch mit dem νοῦς den ἄνθρωπος πνευματικός (im σχῆμα ἐξ Αὐτοῦ . . . εἰς Αὐτόν) ideell her; diesen empfängt es nicht nur als etwas ihm Objektives, Fremdes, es wirkt ihn νοΐ selbst aus, anerkennt sich, will sich als solchen (7, 16. 22). Insofern es aber die ganze konkrete menschliche Persönlichkeit für seinen Standpunkt und für den νόμος πνευματικός interessieren und zur Durchführung des νόμος τοῦ νοός, νόμος πνευματικός, νόμος θεοῦ fassen und leiten wollte: — da offenbart das thatsächlich schon persönliche φρόνημα τῆς σαρκός (nämlich τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας) seine Gegnerschaft; auf jenen Anlass (ἀφορμὴν λαβοῦσα) wirkt die ἁμαρτία, das φρόνημα τῆς σαρκὸς τῆς αμαρτίας, die ἐπιθυμίας der schon zuständlichen ἀπάτη um so mehr aus, und ins Bewusstsein sich drängend (der παλαιὸς ἄνθρωπος sein zurückgestelltes Selbstbewusstsein wieder aufdrängend), kämpft es gegen das sich moralisch-herrscherisch anlassende πνεῦμα (Gal. 5, 17), gegen den Inhalt des Beginnens (νόμος τοῦ νοός, πνευματικός: R. 7, 23. 14), und so schlechthin gegen Gott (8, 7): — und der kaum erwachte und nur νοΐ sich aufgestellte ἄνθρωπος πνευματικός sinkt in sich zurück (7, 10). — Nur νοΐ sich selbst wieder findend, (verwundert er sich) staunt er über die in ihm schon lebenden ἁμαρτία-Verhältnisse (7, 15), nimmt sie erst recht in das aufgeklärte Geistesauge (7, 16 f.) und möchte, — da die καρδία dem soeben versuchten pneumatischen σχῆμα und σχηματίζειν nicht nachzukommen ver-

mag (8, 7) — den *παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* (Eph. 4, 22), als *ἔξω ἄνθρωπος* von sich scheiden (R. 7, 22. 24). Der *ἔσω ἄνθρωπος* weiss das neue Selbstbewusstsein, — dem die *καρδία* im alten Zustande nicht nachzukommen vermag — nur als Todesbewusstsein. — Hat aber die *καρδία* von den Motiven, von welchen die Rekonstruktion des Selbstbewusstseins *ἐν πνεύματι* angeregt war, auch nur einmal das *εἶναι ἐν πνεύματι* verkostet, so ist es auch schon um die alte Wahn-*ἁπλότης εἰς ἑαυτόν* als *ἔξω ἄνθρωπος* (nur als *ψυχὴ ζῶσα*, nur als *σάρξ*) geschehen; immer wieder wird die *καρδία* von dem einmal erwachten neuen Selbstbewusstsein angeregt, und immer angeregt wird sie unruhig — bis sie, dem mächtig genug wirkenden Wissen des Evangeliums (R. 1, 16, 17 — Gal. 3, 2. 5) mit dem Glauben folgend, selbst erneuert wird (R. 5, 5 — Tit. 3, 5) und mit Dank gegen den Heiland (R. 7, 25a — 8, 2) in dessen Kraft (8, 9—16, R. 12, 13 — Eph. 6, 11. 13 f.) das *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* — [gegnerisch (nicht gegen das *σῶμα τῆς σαρκός* als solches, sondern 8, 13:) gegen *τὰς πράξεις τοῦ σώματος* (*τῆς ἁμαρτίας*) zu dessen eigener Heiligung (2. Kor. 7, 1 — R. 6, 19b — Gal. 5, 16)] — mit wahrer Hoffnung antritt. In hoffnungsreicher Liebe der wahren Werte des höchsten Gutes und der gottgeschaffenen Güter (Eph. 1, 17—19 — Gal. 5, 6) geht sie ein in den sittlichen *τύπος* des Heilandes (R. 6, 2—17 f. — Eph. 4, 24 — Kol. 3, 10 — Gal. 2, 20 — Eph. 2, 14), bis sie wieder Frieden und wahres ewiges Leben findet (R. 1, 7 — 8, 16. 17. 35. 37 — Phil. 4, 7 — R. 5, 11. 21 — 6, 22; 8, 2 . . .) in der *ἁπλότης*, *τῇ εἰς τὸν Χριστόν* (2. Kor. 11, 3). —

Anhang.

XX.

Lehrt der Apostel eine Vernichtung oder eine Auferstehung der ΣΑΡΞ?

Das Moment der Materie in der σάρξ ist der Untergrund und Hauptgrund, die Annahme eines physisch und darum auch ethisch konträren Lebensprincipes für die σάρξ (welche wir aber durch die Vindizierung eines πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου widerlegt haben) ein hinzukommender Grund — dafür, dass die Frage aufgeworfen wurde:

Lehrt der Apostel eine Vernichtung oder eine Auferstehung der σάρξ?

Neben der Behauptung, dass die σάρξ das ganze Wesen des Menschen ausmache, behauptet Holsten (Pfleiderer) vom Standpunkte eines absoluten Dualismus zwischen σάρξ (Mensch) und Gott, — und nach ihm Lüdemann, Kabisch . . . vom Standpunkte eines eben solchen Dualismus zwischen der mittels der ψυχή belebten σάρξ (von der eine passive, in allem unschuldige πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου-Form ‚besessen' ist) und Gott — u. zw. auf Grund von 1. Kor. 15, 50: σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, dass der Apostel der σάρξ im σῶμα τῆς σαρκός, — und weil es ohne die σάρξ kein menschliches σῶμα giebt, also dem σῶμα τῆς σαρκός — jede Fähigkeit einer Anteilnahme am himmlischen Reiche Gottes abgesprochen habe, — denn ‚die im Fleische Existierenden können Gott nicht gefallen' (R. 8, 8 — Kabisch S. 269).

Die letztere Stelle ist in obiger Übersetzung geradezu gefälscht, indem das in R. 8, 8 gemeinte ethische Sein und Beruhen mit dem physischen (wie 2. Kor. 10, 3 — Gal. 2, 20 — Phil. 1, 22. 24) verwechselt wird. Gälte es vom physischen Sein, so könnte Gott bezüglich keines Menschen einen Heilsratschluss haben, denn alle Menschen sind ἐν σαρκὶ ὄντες.

Was 1. Kor. 15, 50 anlangt, so kann daraus nur so viel behauptet werden, dass σὰρξ καὶ αἷμα 1) nicht aus eigener Kraft (cf. Matth. 16, 17), 2) nicht in dem Zustande nach R. 5, 12 f. das Himmelreich erringen können.

Die durch den Ursündenfall verursachte und begründete habituelle Disposition der σάρξ zur ἁμαρτία-Tendenz ist eben konträr zum Streben nach der Vereinigung mit Gott und kann freilich diese nicht erreichen. Mit dieser Konstatierung stimmen dann überein die apostolischen Verdikte, dass an dem Reiche Gottes keinen Anteil nehmen werden, die nach dem Fleische wandeln und darin beruhen (die ethisch ἐν σαρκὶ ὄντες — R. 8 . . ,), — alle, die den Lastern ergeben sind (1. Kor. 6, 9. 10 — Gal. 5, 21 — Eph. 5, 6 u. a.), — aber eben aus dem Grunde, weil sie es nicht für wert halten (R. 1, 28) und sich nicht Mühe machen (Eph. 4, 28), Gott in der Erkenntnis zu tragen, dem Evangelium zu gehorchen (2. Thess. 1, 8) und gute Werke zu üben (Eph. 4, 28). — Diese werden die ὀργὴ θεοῦ erfahren u. zw. — über den Tod hinaus (den sie ja mit den Gerechten und vielleicht noch leichter als diese erleiden), — in einer ‚Bedrängnis und Angst' (R. 2, 9), in ‚Feuersflammen', ‚fern dem Angesichte des Herrn und fern der Herrlichkeit seiner Macht' (2. Thess. 1, 8. 9), — gegensätzlich zu dem ‚ewigen Trost' (2. Thess. 2, 16), den Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (1. Kor. 2, 9). — Überall hier hat der Apostel das in seiner Eigentümlichkeit konkrete Doppelwesen Mensch als Moralsubjekt (οἱ — R. 8, 8) im Auge u. zw. nach seinem moralischen Verhalten — und nicht nach einem überwiegenden Volumen von πνεῦμα oder σάρξ, wie es Kabisch sich vorstellt, dass ‚kraft der Dehnbarkeit der pneumatischen Substanz und durch volle Kraftentwicklung des Geiststoffes der Erdstoff ins Nichts zurückgeführt wird' (S. 269, 281, 286).

Bezüglich des 2. Punktes erweist sich der Apostel als ein für alle Zeiten korrekter Kosmolog und Physiker. Er tradiert den Satz: παράγει τὸ σχῆμα (!) τοῦ κόσμου τούτου (1. Kor. 7, 31), verkündet aber als Gottesmann der ganzen Kreatur die Hoffnung, ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς (R. 8, 21). Diese Thesen wären widersinnig, ja unsinnig, wenn φθορᾶ den Sinn ‚Vernichtung' hätte: φθορά gilt dem Apostel nicht als Vernichtung, sondern als ‚Veränderung in einen schlechten Zustand', als ‚Verderben'; und auch der Tod gilt ihm nicht als ‚Vernichtung', sondern eben als ein παράγει τὸ σχῆμα. — Auch der 2. Satz in 1. Kor. 15, 50: οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ wäre ein nonsens, wenn man ihn lesen wollte: die ‚Vernichtung' erbt nicht die Unverweslichkeit (eigentlich die ‚Nichtvernichtung'). — Des Apostels Behauptung ist: 1) das Verderben, d. i. das, was verdorben ist, wird, so wie es ist, — ohne Erlösungsgnade, — nicht erben die Unverderblichkeit ‚in Herrlichkeit und Kraft' (V. 43); 2) φθορά oder τὸ φθαρτόν ist

nicht als solches ἄφθαρτον, sondern δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν aber doch τοῦτο (irgendwie — aber ohne Trans-substanz-iation —) ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο (!) ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν (1. Kor. 15, 33). Wenn δεῖ, so auch δύναται. —

Der Apostel wusste sich thatsächlich von einigen in Korinth in einem Kernpunkte des Evangeliums angegriffen durch die Behauptung, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (1. Kor. 15, 12) und dies, weil sie sich nicht denkbar machen konnten: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται (V. 35). — Holsten, Lüdemann, Kabisch . . . kapitulieren auf diesen Angriff hin und entschuldigen sich oder das Evangelium. Der 1.: der Apostel meine ja nur eine Auferstehung der nackten ψυχή oder vielmehr des die ψυχή ersetzenden, dem Menschen immanent gewesenen πνεῦμα (sc. θεοῦ) unter Empfang irgend eines σῶμα πνευματικόν (374. 418. 423 u. ö.); — der 2.: er meine, dass nicht das σῶμα τῆς σαρκός, sondern nur die σῶμα-Form aus dem Fleischleibe hervorspriesst, dass das πνεῦμα θεοῦ als Keimkraft mit in die Erde eingehe, und dass die σῶμα-Form mit der δόξα als Substanz ausgefüllt werde (S. 147—149); — der 3.: er meine, es ‚werde nichts lebendig, worin (σάρξ) kein Leben ist' (S. 281 — was dem paulinischen ζωοποιεῖν geradezu widerspricht); aber ‚kraft der Vielteilbarkeit, Dehnbarkeit, Emanationsfähigkeit' Christi als πνεῦμα (2. Kor. 3, 17) gehe ‚Christi pneumatische Substanz in die einzelnen Gläubigen ein' (S. 269) und bilde ‚in, mit und unter dem Fleischleibe einen verborgenen Leib' (S. 271);[1]) dieser ‚Leib von pneumatischer Substanz mit πνεῦμα (θεοῦ) statt der ψυχή als Lebensprincip' (S. 306) sei ‚die materielle Grundlage für die (nicht Auferstehung, sondern) Wiedererweckung' (S. 269); ‚das Ganze ist lediglich die Parusie Christi' (S. 282). Dabei ‚bestimmt', ‚nötigt' uns Kabisch, dass wir uns einbilden, die anderwärts so umstrittene eigentlich menschliche ψυχή gehe ‚gar nicht in den Geistleib ein, sondern — werde in den Sieg verschlungen' (S. 298); — einbilden, dass das Geiststoff-σῶμα θνητόν sei (cf. R. 8, 11), und selbst das Lebensprincip, das πνεῦμα Christi, auch eine Zeit lang in der Erde schlafen könne (S. 281); oder wie Holsten behauptet (77): ‚der Geist des Christus war im scheol ein Toter'; — einbilden, dass Gott, der schon einmal Christum auferweckte, ihn aus seiner schlafenden Immanenz in,

[1]) Es ist nicht zu begreifen, woher und wieso Bisping ad 1. Kor. 15, 17 f., S. 281 schreiben konnte: ‚In der Wiedergeburt wird Christus nicht bloss geistig, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach in uns erzeugt.'

mit und unter dem in die Erde eingegangenen Fleischleib (— Feuerbestattung hat Kabisch noch nicht in Erwägung gezogen —) noch einmal auferwecken werde; — einbilden, dass Gott sich einbilden werde, dass bei der Parusie Christi das πνεῦμα Christi wir Menschen seien.[1])

Μὴ πλανᾶσθε· φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί! (1. Kor. 15, 33).

a) Der Apostel kapituliert nicht. Wehmütig aber entschieden ruft er ihnen zu: ‚Lasset euch nicht irre führen!' „Schlimme Verkehre verderben gute Sitten" (1. Kor. 15, 33). ‚Wie doch sagen unter euch etliche: „Eine Totenauferstehung findet nicht statt." ‚Wenn aber eine Totenauferstehung nicht stattfindet, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, so ist also eitel unsere Predigt, eitel euer Glaube.' (Wenn mein und euer Glaube eitel ist), ‚warum setzen wir uns auch jede Stunde Gefahren aus?' . . . Welchen Nutzen habe ich davon . . . wenn ich . . . in Ephesus gekämpft?' . . . ‚Wenn Tote nicht erweckt werden, so essen und trinken wir, denn morgen können wir sterben!' (V. 12. 13. 14. 30. 31. 32.) —

Mit ausdrücklicher Verwahrung, in der Lehre von der Auferstehung ein ψευδομάρτυρ zu sein (1. Kor. 15, 15), lehrt der Apostel: 1) Christus ist von den Toten auferweckt als Erstling der Entschlafenen' (V. 20, cf. Act. 26, 23; R. 1, 4 — 6, 5 — 1. Kor. 15, 4. 12 . . .). ‚Brüder, ich thue euch kund das Evangelium' . . . ‚Überliefert habe ich euch unter allererstem, was ich überkommen habe, dass Christus gestorben . . . er begraben, . . . er auferstanden, . . . er erschienen ist . . . auch mir (*Χριστὸς ἀπέθανεν . . . ἐτάφη . . . ἐγήγερται . . . ὤφθη* — V. 1. 3—8). — *Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (1. Thess. 4, 14). So sicher das *ἐγήγερται* und *ἀνέστη* von demselben Subjekte gilt als das *ἀπέθανεν*, so entschieden ist jede Art spiritualistischer Verflüchtigung der Ausdrücke *ἐγήγερται ἀνέστη* von der Vorstellung des Paulus abgewiesen.[2]) — 2) Es findet eine Auferstehung der

---

[1]) Unsere Gegner missachten jene Stellen, nach welchen die aufzuerstehenden Menschen sich nicht ‚wesenseins mit dem göttlichen Herrn' dünken, sondern ‚die Ankunft Christi' ‚vom Himmel' ‚erwarten' (1. Kor. 1, 7 — 1. Thess. 1, 10), um dann *ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ* zu erscheinen (2. Kor. 5, 10 — 1. Thess. 2, 19 = 3, 13) und, wenn es gut geht, als *ἀνέγκλητοι* nur eine *κοινωνία* mit dem Sohne Gottes einzugehen (1. Kor. 1, 9).

[2]) Unsere Gegner unterscheiden in Jesu Christo: ‚Jesum, den sterblichen Menschen' und ‚den pneumatischen Christus, den der

Toten statt: (ἐξ) *ἀνάστασις νεκρῶν* (Act. 17, 31. 32 — 23, 6 — 24, 21 — 1. Kor. 15, 13. 21. 22. 42 f. 52 f. — Phil. 3, 11), — nicht nur eine Auferweckung derjenigen, in welchen physisches Leben ist, aber die nur physisch schlafen, sondern eine Aufhebung des Todeszustandes (1. Kor. 15, 26. 54. 55 — 2. Tim. 1, 10) und Rückkehr zum Leben. Eben das, die Auferstehung an sich, die Auferstehung im allgemeinen, die Auferstehung des einen wie eines anderen, die allgemeine Auferstehung wurde in Korinth bezweifelt, — und eben die Verneinung der Verneigung der Totenauferstehung an sich und im allgemeinen, also die Behauptung der Totenauferstehung an sich und im allgemeinen nimmt der Apostel als seine Hauptthese auf — und folgert erst aus ihr das partielle: *Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* (V. 13), *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται* (V. 17), *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο* (V. 18). Limitiert man den Obersatz *ἀνάστασις νεκρῶν* nur auf die *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*, so supponiert man dem Apostel einen circulus vitiosus. — Und wieder behauptet der Apostel die Totenauferstehung an sich und im allgemeinen: *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου* (nicht nur *πνεύματος*) *ἀνάστασις νεκρῶν· ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ — πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ — πάντες ζωοποιηθήσονται. Ἕκαστος* (*ζωοποιηθήσεται* — V. 21. 22. 23). Man macht sich viel Mühe mit dem Verstellen des *πάντες* vor *ἐν Χριστῷ* und mit der Einschiebung von *ὄντες* nach *Ἀδάμ* und *Χριστός* (Kabisch S. 284 f.). Und wir gehen sogar darauf ein, limitieren es aber, indem wir ein allgemeines und besonderes, persönlich-ethisches, *εἶναι ἐν Χῷ* unterscheiden, hier auf das erstere. Es beruht schon auf dem seit dem Protoevangelium begründeten objektiven *εἶναι ἐν Χριστῷ* des ersten Menschen und

---

Geist Gottes zu neuem Leben auferweckt hat' (Holsten 442, und nach ihm alle Obengenannten). Dem gegenüber steht: R. 8, 11: *ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν*, — 1. Kor. 5, 5: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (= 2. Kor. 1, 14), — 2. Kor. 4, 10: *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ιησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ*, — 11: *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*, — 14: *ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ιησοῦν — καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγειρεῖ*. — cf. R. 3, 26 — 14, 14 — 2. Kor. 4, 5 — 11, 4 — Gal. 6, 17 — Eph. 1, 15 — 4, 21 — Phil. 2, 10 — Kol. 3, 17 — 1. Thess. 1, 10 — 2, 15 — 4, 1. 2. 14 — 2. Thess. 1, 7 . . . Wenn etwa nur die Form des Leibes Christi auferstanden ist, dann ist die *σάρξ* Christi (nach ‚*παράγει τὸ σχῆμα*' zugegeben: formlos, aber) doch als *χοῦς*-Substanz im Grabe geblieben, und die Widerlegung der Auferstehung Christi wäre den Juden leicht gewesen. —

mit ihm der ganzen Menschheit, dass der erste Mensch am Leben noch blieb, dass weiterhin Menschen — auch die sich dann persönlich und ethisch Christo nicht anschliessenden — geboren wurden und leben. Wie die letzteren zur Ausführung eines sittlichen Berufes überhaupt noch geboren worden sind, so werden sie nach dem allgemeinen Ratschluss in Christo wiederbelebt werden zum Gericht. — *Ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* (V. 23). Dieses *τάγμα* ist angezeigt in *ἀπαρχὴ . . . ἔπειτα . . . εἶτα*. Ich suchte vergebens nach einen wirklichen Grund, der mich beim zweiten *εἶτα* zu einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* hätte verleiten können. Es ist logisch zu klar, dass nach dem zweiten *εἶτα* zu *τέλος* auch *ἀναστάσεως* gedacht werden muss. Dass der Apostel *τέλος* nie im Sinne von Schlussergänzung gedacht hätte, widerlegt 2. Kor. 1, 13 *ἀπὸ μέρους . . . ἕως τέλους*. Das *ἔπειτα* und *εἶτα* können wohl zwei unmittelbar aufeinander folgende Akte anzeigen. Die *ἀνάστασις* der in Christo Entschlafenen koindiciert einmal gewiss mit der *παρουσία Χοῦ*, in welcher er dieselben *ἄξει σὺν αὐτῷ* (1. Thess. 4, 14, cf. 15), wozu auch stimmt, dass die (eben schon früher erschienenen) *ἅγιοι τὸν κόσμον* mit *κρίνουσιν* (1. Kor. 6, 2). Aber die unter *κόσμος* verstandenen Nicht-*ἅγιοι* müssen (als der *τέλος* im *τάγμα*) zu dem Gerichte mitauferstehen. — Erst mit diesem *τέλος ἀναστάσεως* und eben durch die Auferstehung aller ist auch der ‚letzte Feind, der Tod, besiegt (V. 26. 55), womit sich überhaupt das im V. 25 gedachte Ende von selbst ergiebt. Die anderen Mächte (V. 24), deren Wirksamkeit nie für sich allein, sondern immer nur bezüglich der Menschen in Rücksicht genommen ist, sind bei Lebzeiten der Menschen, also schon vor und schliesslich auch mit diesem letzten Schlage besiegt, mit welchem, wie etwa die bösen Geister selbst, so gewiss auch die bösen Menschen ‚zu den Füssen' und ‚vor den Richterstuhl Christi' gezogen werden. Der Moment des Gerichtes ist auch der Moment der Rückgabe des Reiches an den Vater, der wohl das Gericht noch durch Christum durchführen lässt (R. 2, 16).

Alle werden auferstehen. Das bezeugt der Apostel vor dem Landpfleger Felix in Gegenwart des Hohenpriesters und der Ältesten des Volkes: „. . . ich halte fest eine Hoffnung in Gott, welche gerade auch diese selbst erwarten, dass nämlich eine Auferstehung stattfinden werde der Gerechten sowohl wie der Ungerechten" (Act. 24, 15 — cf. V. 16 mit 1. Kor. 15, 33). — Dies ist auch die notwendige Voraussetzung für den Tag des Gerichtes, in welchem Christus richten wird ‚die Bewohner der Erde' (*τὴν οἰκουμένην γῆν* — Act. 17, 31 — in welchem *ὅσοι ἥμαρτον κριθήσονται, οἱ ποιηταὶ τοῦ*

νόμου δικαιωθήσονται (R. 2, 12. 13). Ja, ‚alle müssen wir erscheinen vor dem Richterstuhle Christi' (R. 14,10), auf dass ‚jeder den eigenen Lohn empfange gemäss der eigenen Arbeit (1. Kor. 3, 18), d. i. gemäss ‚den durch den Leib gethanen Werken, sei es Gutes, sei es Böses' (2. Kor. 5, 10). Eigens noch warnt der Apostel vor dem stetigen Irrwahn [Sadducäer, Epikuräer; Apollianer (Anomisten, cf. 1. Kor. 6, 13 f.) . . . bis auf Kabisch], als ob jemand seine Sitte in Lastern ergehen lassen dürfte (1. Kor. 15, 32), sich nicht um ein unbeschwertes Gewissen zu befleissen brauchte (Act. 24, 16) und dann doch dem ‚Tage des Zornes und des Offenbarwerdens gerechten Gerichtes Gottes' — etwa durch eine Nichtauferstehung — ‚entfliehen könnte' (R. 2, 5. 16. 2).

b) Auf das Bedenken: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται (V. 35), kapituliert der Apostel erst recht nicht. — Wohl gewährt er den Gegnern einen Ausblick und Überblick (— nicht etwa über den Unterschied von σάρξ und σῶμα, sondern —) über mehrere Arten von σάρξ und danach mehrere Arten von σώματα; aber der gegnerischerseits gefühlten Schwierigkeit, die irdische σάρξ im Himmel sich zu denken, ergiebt er sich nicht. Nirgends sagt er (das, was von Holsten . . . Kabisch ihm unterschoben wird), dass die σάρξ in das Nichts zurückgestossen werde; alle hierfür angezogenen Ausdrücke wie ὄλεθρος, ἀπώλεια, ἀπόλλυμι, καταπίνω, καταργέω erweisen sich in der Konkordanz nicht identisch mit dem Begriffe der physischen Vernichtung. Ja, da Menschen, wie sie den Begriff des Erschaffens, ebenso auch den der Zurückführung in ein Nichts für ihr Thun nie brauchen können, die obigen Ausdrücke also immer nur auf irgendwelche Veränderung beziehen, — so hätte unser Apostel uns das Nichts nennen müssen oder einen nur dem Ausdruck ‚erschaffen' korrespondierenden Ausdruck neu bilden müssen, um uns glauben zu machen, dass die Materie u. zw. nicht nur der menschlichen σάρξ, sondern alle kosmische Materie in das Nichts zurückversetzt wird. Der Apostel hat dies an den hierzu geeigneten Orten nicht ausgesagt, also auch nicht gedacht. —

Vielmehr spricht der Apostel ausdrücklich von einem μετασχηματίζειν gemäss seinem Kardinalsatze τὸ σχῆμα παράγει (1. Kor. 7, 31); er sagt: σωτῆρ ἡμῶν Ἰ. Χρ. . . . μετα-σχημα-τίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα (Phil. 3, 21), — cf. συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (R. 8, 29). — War Paulus der Diener Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes (R. 1, 1); war er der vom Petrus und den übrigen

Aposteln geprüfter und angenommener Mitapostel (Gal. 2, 2. 9): dann glaubte er auch an die Verklärung Jesu (Matth. 17, 2; Mark. 9, 2). Da eine doketische Anschauungsweise bei ihm auch ausgeschlossen ist (R. 1, 3 u. a.), so hätte er, um die Verklärung zu denken, sich vorerst eine Vernichtung der σάρξ Christi vorausdenken müssen, — und da Christus nach der Verklärung wieder ἐν σαρκί wandelte, so wäre eine neue Menschwerdung des Sohnes Gottes postuliert. — Auch bezeugt er selbst (— nicht von Christo als πνεῦμα (2. Kor. 3, 17), sondern —) vom Χριστὸς ὁ ἀπεθανών, — (und nun von diesem selben Subjekte als demselben Substrate:) μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, dass dasselbe Subjekt (mit demselben verstorbenen und wiedererweckten Substrate nun im Himmel sei: ὃς) καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (R. 8, 34). — Wie bei der Verklärung so auch nach der Auferstehung ist die irdische Leiblichkeit Jesu Christi in einen neuartigen d. i. einen verklärten und für den Himmel angemessenen Zustand verändert worden.

Er ruft nun dem Grübler, πολὺ δὲ σώματι ἔρχονται, zu: Ἄφρων! — und dies mit Rücksicht auf die schon vorher geführte Klage: ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν (V. 36. 34). — Freilich, wenn Menschen die Wiedererweckung der Totgenannten oder die Erhebung derselben in den Himmel zu bewerkstelligen hätten, dann müssten sie vorher sich verwahren mit Thesen wie: ‚Es werde nichts lebendig, worin kein Leben ist', oder: für den Himmel (dessen physische Art Paulus doch gar nicht beschreibt) habe σὰρξ καὶ αἷμα nicht die nötige physische Seinsart. — Der Apostel aber ‚überliefert, was er überkommen hat', und ist zufrieden, die geoffenbarte Wahrheit in einem Bilde nur (cf. 1. Kor. 13, 12) darzustellen, indem er sagt: ὃ σπείρεις (ἐὰν ἀπέθανε) ζωοποιεῖται (V. 36, cf. R. 8, 11). Du säest doch den Fleischleib, den sterblichen, verweslichen; — von diesem ist das Leben (weil das Lebensprincip) zurückgetreten: dieser selbe Fleischleib wird wieder ‚lebendig gemacht'. — Ist das Leben zurückgetreten, so gerät das, wovon es zurückgetreten ist, d. i. der Fleischleib in die ἀσθενεία, φθορά, ἀτιμία: um himmelsfähig zu werden δεῖ τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο (d. i. doch die σὰρξ oder im vollen Begriffe das σῶμα τῆς σαρκός) ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, ἀθανασίαν (V. 53). Darum nennt dies der Apostel ein ἐπ- (τὸ φθαρτὸν, θνητὸν, τοῦτο) -ενδύσασθαι (2. Kor. 5, 4. 3. 2).[1]) — Der Apostel betrachtet den

[1]) Wenn Holsten (442) sagt: ‚Die Stelle R. 8, 10—11 beweist gerade, dass nicht das σῶμα (σαρκὸς) νεκρόν, sondern das σῶμα ohne σὰρξ auferstehen wird,' — so meinen wir, dass bezüglich eines σῶμα'

wiederbelebten Leib in Hinsicht auf den Verstorbenen näher und sagt: *καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον, εἰ τύχοι, σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν. Ὁ δὲ Θεὸς — αὐτῷ — δίδωσει σῶμα — καθὼς ἠθέλησεν, καὶ — ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων — τὸ ἴδιον σῶμα* (V. 37. 38). Bei diesem Schauen abstrahiert er mehr von den ‚zufolge der Verwandlung hinzugekommenen' Eigenschaften und schaut, wie in dem gottgewollten Zeitpunkte Gott in das veränderte aber nicht vernichtete Substrat des gesäeten Fleischleibes, von welchem das Leben zurückgetreten war, das Leben wieder eintreten lässt, — u. zw. so, dass es nicht nur das alte *σπέρμα*, als *γυμνὸν κόκκον* an sich, wiederbelebt, sondern wie Gott u. zw. *ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων* verleiht (*δίδωσει*), dass aus dem Substrate eines jeden alten Samens ein eigener Leib wird, entsteht (*γενησόμενον*). Das, was du säest, ist freilich nicht das *γενησόμενον*, aber es ist eben doch ein *γενησόμενον* aus dem, was du säest; das *γενησόμενον* entsteht aus der Substanz des *σπέρμα* und es ist der Auferstehungsleib mit dem verstorbenen und aufgelösten Leibe substantiell gleich. (Cf. *ἵνα* an demselben Substrate (*σῶμα θνητόν*) *καταποθῇ τὸ θνητὸν ἀπὸ τῆς ζωῆς:* 2. Kor. 5, 4, dazu 10).[1][2][3]

---

welches nicht *νεκρόν* bezw. nicht *θνητόν* ist, von einer Auferstehung nicht die Rede sein kann, dass also nur ein *σῶμα θνητόν* und dann *νεκρόν* auferstehen kann; da nun ein *σῶμα θνητόν* und dann *νεκρόν* nur ein *σῶμα τῆς σαρκός* ist, und ‚gerade' R. 8, 11 besagt: *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ‚ἐκ νεκρῶν' ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν*, so lesen wir: *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ‚ἐκ νεκρῶν' ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ* und dann *νεκρά σώματα (τῆς σαρκὸς) . . .*

[1]) Nach den Ausdeutungen und Behauptungen der Gegner hätte der Apostel den endlichen Sieg über Tod und dessen Anlass, die Sünde, nicht proklamieren dürfen (V. 55. 56). Wie bei den Ungerechten so auch bei den Gerechten bliebe das, was überhaupt *θνητὸν* und *φθαρτὸν* ist d. i. das *σῶμα τῆς σαρκός* doch auf immer unter der Domäne des Todes; — und wenn die Ungerechten nichts anderes erleiden sollten, als den mit den Gerechten gemeinsamen Tod dessen, was überhaupt sterblich ist d. i. das *σῶμα τῆς σαρκός*, dann begrenzt sich die Sünde mit ihren Triumphen am besten selber durch einen Selbstmord, aber von einer Besiegung der Sünde könnte keine Rede sein. (Cf. V. 33).

[2]) Wenn Lüdemann den Grund für: *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται* (1. Kor. 15, 50) darin erblickt, dass die Lebendigkeit der Materie eben *ἁμαρτία* sei und *ἁμαρτία* keinen

All das wird geschehen, καθὼς ὁ θεὸς ἠθέλησεν (V. 38, cf. 34): ist das bündige Endglied der Erwiderung des Apostels. (Cf. Act. 26, 8.)

Die Athener bestätigen durch ihr spöttisches Lächeln am Areopag, dass der Apostel die wirkliche Auferstehung der konkreten Menschen gepredigt habe (Act. 17, 32: ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ . . . τινὲς δὲ . . .). Wie schwer es den Hellenen war, die materiellen Leiber in den Zustand einer geistigen Verklärung umzudenken, so hätten sie andererseits die Deutung

---

Zutritt in den Himmel haben könne, so wird dieser Grund hinfällig bei der Erkenntnis, dass die alte Lebendigkeit der Materie im Tode eben hätte aufgehört zu sein, und dass bei der Auferstehung eine neu principierte, eine vom Πνεῦμα ζωοποιοῦν principierte, also wenigstens da gewiss nicht mehr als eine dualististische Lebendigkeit vom Apostel gedacht werden konnte. Lüdemann müsste nur mehr sich auf den Beweis verlegen, dass der Apostel die Möglichkeit bestreite oder wenigstens der Möglichkeit keinen Raum lasse, dass das Πνεῦμα ζωοποιοῦν auch den νοῦς zu beleben und denselben auch für eine von Gott neu bestimmte Existenzweise zu gestalten vermöge.

[3]) Der Apostel denkt durchaus nicht an eine neue Substanz (δόξα — wie unsere Gegner behaupten —) in den auferstandenen bezw. himmlischen Leibern. Δόξα kann überhaupt nicht ‚Substanz', ‚Lichtstoff' bedeuten, denn sonst müssten die der δόξα korrespondierenden konträren Begriffe ἀτιμία (1. Kor. 15, 43) und ταπείνωσις (Phil. 3, 21) auch Substanzen, Stoffe sein; — und was für einen Stoff gäbe der Mensch δοὺς δόξαν θεῷ (R 4, 40; cf. 1. Kor. 10, 31 u. a.)? — In 1. Kor. 15, 39 schreibt er: οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, aber im Wesen ist doch jede σάρξ eben σάρξ. — V. 40: καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλ' ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων: substantiell bleibt σὰρξ-σῶμα, wo und wann es immer ist, sich gleich; aber die δόξα kann verschieden sein, — sowie auch, trotz der kosmisch gleichen Materie τοῦ ἡλίου τῆς σελήνης . . . τῶν ἀστέρων, ἀστὴρ ἀστέρος διαφέρει — ‚ἐν δόξῃ' (41): ‚οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (42); σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ (43). Was will der Apostel anderes sagen, als dass bei Identität der σάρξ (oder des synonymen σῶμα) die δόξα eine andere werden wird. Freilich gebraucht er δόξα hier im zweifachen Umfange, von der δόξα im allgemeinen (41) bis zum engsten Sinne, in emphatischer Bedeutung der positiven δόξα vor Gott (43), — gleichwie von —a . . . o . . . +a jede dieser Zahlen eine Zahl ist, jede einen Wert hat (cf. 41), emphatisch aber nur von +a ein Wert behauptet wird (cf. 43).

unserer Gegner von einer ‚Vernichtung der Sarx' schon gar nicht acceptiert; denn da galt ihnen schon lange der Satz: *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν* (bei Diog. L. X, 39). — Hätte aber der Apostel den Judenchristen in Rom oder je anderswo die ‚Vernichtung der Sarx' gelehrt, gewiss hätten die Ankläger und Richter in Jerusalem es ihm zum Vorwurf gemacht oder die Saducäer es ihm zu gute gehalten und ihn begünstigt. Das Umgekehrte war der Fall. Gerade die Auferstehung der Toten so wie sie als jüdisches Dogma galt, bezeugte er wiederholt und noch lange nach den vier Hauptbriefen (Act. 23, 6 — 24, 15. 21 — 26, 8. 23. 25). —

Inhalt.

Seite

Vorwort III

I. Einblick in die radikal-protestantische Exegese über σῶμα-σάρξ, ψυχή, νοῦς . . . ἁμαρτία 3

II. Philo-Hellenismus und S. Paulus 29

III. Lehrt S. Paulus zweierlei Wahrheit? 50

IV. Nephesch = ψυχή? — Ψυχή 57

V. Σῶμα — Σάρξ 84

VI. Πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου 92

VII. Πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου als Lebensprincip des ganzen Menschen 116

VIII. Νοῦς 131

IX. Καρδία 144

X. Συνείδησις 167

XI. Der ἕτερος νόμος in der σάρξ τ. ε. ἐν ἐμοί 189

XII. Ist die σάρξ-ψυχή-ἐπιθυμία an sich ein dualistisch Böses? 201

XIII. Εἰκὼν θεοῦ 212

XIV. Ursprünglicher Zustand des ersten Menschen 221

XV. Der sogen. ‚Entscheidungskampf um Röm. 5, 12' . . . 229

XVI. Das eigentliche Verhältnis von Rom. 5, 12—20: A. zu Röm. 7, 7—13; — B. zu 1. Kor. 15 271

XVII. Objektive ἁμαρτία bei den Stammeltern und Subjektivierung derselben 286

XVIII. Allgemeiner Bereich und Begriff der ἁμαρτία 298

XIX. Ἁπλότης und Zwiespalt 313

(XX. Anhang: Lehrt der Apostel eine Vernichtung oder eine Auferstehung der σάρξ?) 325

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01001 9927